DUTA MEDIA

SINERGITAS FILSAFAT ILMU

DENGAN KHAZANAH KEARIFAN LOKAL MADURA

AINUR RAHMAN HIDAYAT

IAIN MADURA

SINERGITAS FILSAFAT ILMU DENGAN KHAZANAH KEARIFAN LOKAL MADURA

AINUR RAHMAN HIDAYAT

DUTA MEDIA

SINERGITAS FILSAFAT ILMU DENGAN KHAZANAH KEARIFAN LOKAL MADURA

Ainur Rahman Hidayat

© viii+354; 16,5x24 cm
Februari 2018

Editor : Moh. Afandi
Layout & Desain Cover : Miftahus Surur

Duta Media Publishing
Jl. Masjid Nurul Falah Lekoh Barat Bangkes Kadur pamekasan
Telp (0324) 3515231, E-mail: redaksi.dutamedia@gmail.com

All Rights Reserved.
Dilarang memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apa pun tanpa ijin tertulis dari penerbit

ISBN : 978-602-6546-45-6 IKAPI: 180/JTI/2017

Undang-Undang Republik Indonesia
Nomor 19 tahun 2002
Tentang Hak Cipta

Lingkup Hak Cipta
Pasal 2

1. Hak Cipta merupakan hak eksklusif bagi Pencipta atau Pemegang Hak Cipta untuk mengumumkan atau memperbanyak Ciptaannya, yang timbul secara otomatis setelah suatu ciptaan dilahirkan tanpa mengurangi pembatasan menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.

KetentuanPidana

1. Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

KATA PENGANTAR

Filsafat ilmu perspektif metafisika substansi merupakan substansi yang mengandung di dalamnya aspek otonomi-relasi, permanensi-kebaharuan, dan aspek imanensi-transendensi. Aspek otonomi filsafat ilmu tersematkan pada bidang ontologi, epistemologi dan aksiologi ilmu, sedangkan aspek relasi filsafat ilmu tersematkan pada bidang sejarah perkembangan ilmu. Aspek permanensi filsafat ilmu tersematkan pada bidang paradigma keilmuan, sedangkan aspek kebaharuan filsafat ilmu tersematkan pada bidang metodologi keilmuan. Aspek imanensi filsafat ilmu tersematkan pada bidang srtuktur fundamental ilmu, sedangkan aspek transendensi filsafat ilmu tersematkan pada bidang etika keilmuan. Seluruh bahan perbincangan tersebut itulah yang kemudian terpatri sebagai meta ilmu.

Diskursus tentang Meta ilmu semestinya menghadirkan harmonisasi antara aspek otonomi-relasi, permanensi-kebaharuan dan aspek imanensi-transendensi. Dengan kata lain meta ilmu semestinya memperhatikan harmonisasi antara konsep ontologi, epistemologi dan aksiologi ilmu dengan sejarah perkembangan ilmu. Memperhatikan harmonisasi antara konsep paradigma ilmu dengan metodologi keilmuan. Memperhatikan harmonisasi antara konsep struktur fundamental ilmu dengan etika keilmuan secara serasi, sederajat dan seimbang. Kedua hal tersebut semestinya dikembangkan secara bersama-sama dalam rangka mendapatkan pemahaman yang utuh tentang filsafat ilmu dan pengembangannya.

Oleh karenanya perbincangan tentang meta ilmu yang telah dirumuskan dalam buku ini merupakan bahan dasar yang menarik untuk dikaji dan direnungkan dalam rangka

pengembangan filsafat ilmu sebagai suatu ilmu baru. Begitu juga bahan yang dihadirkan dalam buku ini tetap menarik untuk dijadikan landasan berpikir dan berdiskusi dalam rangka pengembangan mata kuliah filsafat ilmu di perguruan Tinggi.

Tidaklah berlebihan apabila penulis menyatakan, bahwa buku ini merupakan bagian tak terpisahkan dari seluruh khazanah diskursus tentang filsafat ilmu. Setidaknya buku ini menghadirkan suatu nuansa baru dalam menatap secara mendalam persoalan-persoalan yang menjadi bagian penting dari filsafat ilmu sebagai ilmu, maupun filsafat ilmu sebagai bagian dari kurikulum suatu Perguruan Tinggi.

Pamekasan, 19 Januari 2018

Penulis

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR ..... **iii**
DAFTAR ISI IV ..... **v**
PENDAHULUAN 1
BAB I METAFISIKA SUBSTANSI 14
A. Pengertian dan Dinamika Pemikiran Substansi 14
B. Konsep dan Permasalahan Substansi 56
C. Arti Metafisika Substansi yang Relasionalistik 72
D. Arti Relasi dalam Perspektif Bakkerian 82
BAB II HERMENEUTIKA dan KEARIFAN LOKAL 104
A. Konsep Dasar Hermeneutika 104
B. Teori-Teori Hermeneutika 129
C. Arti Memahami dan Kearifan Lokal 177
BAB III KONSEP DASAR FILSAFAT ILMU 182
A. Pengertian Filsafat 182
B. Ruang Lingkup Filsafat Ilmu 185
BAB IV FILSAFAT ILMU SEBAGAI SUBSTANSI **191**
A. Filsafat Ilmu Sebagai Suatu Substansi 191
B. Hakikat Filsafat Ilmu Secara Norma-Ontologis-Transendental 278
BAB V KEARIFAN LOKAL MADURA DALAM KERANGKA FILSAFAT ILMU **287**
A. Kearifan Lokal Tradisi *Carok* Sebagai Locus Keilmuan .. 287
B. Kearifan Lokal Tradisi *Rokat Tase'* Sebagai Locus Keilmuan 307
C. Kearifan Lokal Tradisi *Samman* Sebagai Locus Keilmuan 321
PENUTUP **339**
DAFTAR PUSTAKA 342

SINERGITAS FILSAFAT ILMU
DENGAN KHAZANAH
KEARIFAN LOKAL MADURA

AINUR RAHMAN HIDAYAT

PENDAHULUAN

Semenjak Auguste Comte memperkenalkan positivisme pada pertengahan abad ke-19, determinisme metode ilmu kealaman begitu kuat merasuk ke dalam metode ilmu-ilmu kemanusiaan, ilmu sosial atau ilmu budaya. Keyakinan bahwa hanya metode ilmu kealaman yang bisa masuk kategori ilmiah, dengan mengklaim obyektivitas, membuat homogenisasi metode menjadi begitu kental. Kecenderungan ini diperkuat ketika ilmu kemanusiaan, ilmu sosial dan ilmu budaya tak kunjung bisa menyelesaikan problem internal perselisihan metode yang layak disebut ilmiah.

Abad 19 merupakan abad yang sangat dipengaruhi oleh filsafat positivisme, dan pengaruh itu terutama sangat terasa di bidang ilmu. Oleh karena itu di dalam sejarah filsafat Barat, orang sering menyatakan bahwa abad ke 19 merupakan "Abad Positivisme", suatu abad yang ditandai oleh peranan yang sangat menentukan dari pikiran-pikiran ilmiah, atau apa yang disebut ilmu modern. Kebenaran atau kenyataan filsafati dinilai dan diukur menurut nilai positivistiknya, sedang perhatian orang kepada filsafat, lebih ditekankan kepada segi-seginya yang praktis bagi tingkah laku dan perbuatan manusia. Orang tidak lagi memandang penting tentang "dunia yang abstrak"

Proses homogenisasi dan determinasi metodologis ini tak lepas dari kesibukan para filsuf untuk selalu berbicara tentang bagaimana seseorang menyadari keberadaan obyek-obyek fisik, dan sejauh mana unsur-unsur subyektif memasuki dan mempengaruhi pengalaman kita tentang obyek fisik tersebut. Seolah-olah obyek pengetahuan yang paling penting hanyalah obyek-obyek fisik. Seluruh konsentrasi intelektual lebih tertuju pada bagaimana mengetahui obyek-obyek fisik

Upaya Immanuel Kant memberikan basis epistemologis bagi ilmu kealaman melalui ketegori-kategori apriorinya, yang kemudian dikembangkan oleh August Comte dengan positivisme-nya menunjukkan betapa pentingnya proyek metodologis ini. Kategori-kategori tersebut berjumlah 12 kategori, yaitu kategori kuantitas (ke-satu-an, ke-jamak-an, ke-utuh-an), kualitas (realitas, negasi, pembatasan), relasi (substansi, kausalitas, timbal-balik), modalitas (kemungkinan, peneguhan, keperluan). Jadi kategori-kategori tersebut menunjukkan bahwa ke-12 kategori itulah yang mengatur data-data inderawi, sehingga ke-12 kategori tersebut hanya terbatas pada pengalaman tentang dunia jasmani (objek-objek fisik).

Ajaran Immanuel Kant tentang 12 kategori tersebut yang tertuang dalam *critique of pure reason* dapat dikatakan, bahwa Kant melihat faktor-faktor kehidupan mental seolah terisolir ketika menolak dua komponen vital eksistensi manusia, yaitu perasaan dan keinginan bertindak. Pendekatan kritis yang coba dibangun Kant telah memberikan dasar logis bagi ilmu-ilmu kealaman dengan membatasinya hanya pada wilayah relasi-relasi fenomena, seperti relasi kausalitas. Hal ini sudah pasti akan membuang wilayah "etika" (wilayah subjektifitas) sebagai subordinasi individu dalam seluruh proses keilmuan, demi objektifitas-ilmiah. Sebagai akibat dari proses ini, maka ilmu sosial, kemanusiaan atau budaya banyak menerapkan metode ilmu kealaman, yang menekankan kuantifikasi, seperti observasi, eksprimen, dan statistik. Tak dipungkiri bahwa penerapan metode ilmu kealaman yang lebih eksak dan menekankan kuantifikasi ikut menyumbang beberapa bagian penting perkembangan dalam ilmu-ilmu kemanusiaan, sosial, atau kebudayaan seperti sosiologi, psikologi, juga ekonomi.

Dalam perkembangan selanjutnya, setelah melalui beberapa refleksi dan juga perdebatan oleh kalangan komunitas ilmu sosial, kemanusiaan atau budaya, dirasa ada sesuatu yang kurang dan tidak bisa terjelaskan ketika metode ilmu kealaman diterapkan. Ada dimensi tertentu dari peristiwa sosial, sejarah, atau budaya yang tidak bisa disentuh oleh metode eksak dan kuantitatif. Munculnya kesadaran di kalangan komunitas ilmuwan sosial, kemanusiaan dan budaya, sebenarnya bukan kesadaran yang tiba-tiba saja muncul. Proses menyadari problem yang begitu urgen untuk diselesaikan ini sudah muncul lama pada akhir abad 19 dan awal abad 20 ketika Wilhelm Dilthey mencoba membedakan antara dua bidang ilmu, yaitu *Geisteswissenschaften* (ilmu humaniora) dan *Naturwissenschaften* (ilmu kealaman). Bagi Dilthey dua bidang ini menuntut pendekatan dan metode yang berbeda, karena keduanya memiliki obyek pembahasan yang berbeda. Ilmu kealaman berurusan dengan benda-benda fisik, sementara ilmu kemanusiaan berurusan dengan hidup manusia

Dilthey merasakan ancaman saintisme yang begitu meluas. Ia begitu menyadari bahwa ada bidang-bidang yang tidak bisa disentuh dengan metode ilmu kealaman, yaitu kekayaan pengalaman yang bergelora dan dinamis dalam kehidupan. Bidang ini tidak bisa disentuh dengan penjelasan (*erklaren*) sebagai model metodis dalam ilmu kealaman. Bidang ini hanya bisa disentuh dengan pemahaman dan penghayatan (*verstehen*), juga interpretasi (*hermeneutika*). Ilmu kealaman memerlukan metode *erklaren*, penjelasan atau eksplanasi, sementara ilmu kemanusiaan memerlukan metode *verstehen*, pemahaman, penghayatan dan interpretasi (*hermeneutika*).

Menelusuri kembali pemikiran Wilhelm Dilthey adalah bagian dari proses penting untuk memahami karakter dasar

yang berbeda antara ilmu kealaman dan ilmu kemanusiaan dengan metode hermeneutikanya. Tak bisa dipungkiri pula bahwa banyak filsuf dan ilmuwan dikemudian hari banyak mengambil inspirasi dari pemikiran Dilthey tentang metode yang ia tawarkan. Pemikir seperti Habermas, Marx Weber, Karl Marx, Hans Georg Gadamer atau Paul Ricoeur banyak mengambil inspirasi dari pemikiran Dilthey.

Ada beberapa alasan mengapa objek formal ini (metafisika substansi yang relasionalistik) sungguh tepat digunakan dalam meneropongi filsafat ilmu, yang sedang marak ditumbuhkembangkan di berbagai Perguruan Tinggi di Indonesia.

Pertama, secara teoritis-filsafati metafisika substansi yang relasionalistik menempatkan persoalan relasi sebagai prinsip pertama. Artinya bahwa unsur relasi merupakan hal utama dalam meneropongi realitas, yang sangat cocok dengan fakta pada proses tumbuh kembangnya filsafat ilmu yang secara berkesinambungan selalu mengalami evolusi dari waktu ke waktu. Filsafat ilmu tidaklah bisa begitu saja dilepaskan dari konteks perkembangannya di berbagai universitas di Indonesia. Oleh karenanya relasi filsafat ilmu dengan konteks perkembangan filsafat ilmu di berbagai universitas di Indonesia merupakan suatu keniscayaan yang tidak bisa diremehkan, apalagi diabaikan. Kalau itu terjadi penulis berkeyakinan bahwa filsafat ilmu yang akan diinternalisasi pada setiap mahasiswa akan mengalami kegagalan, setidaknya akan mengalami kebosanan dalam proses sosialisasinya di berbagai Perguruan Tinggi di Indonesia. Bahkan mungkin akan mengalami proses stagnasi yang pada akhirnya akan membahayakan proses konseptualisasi di bidang filsafat ilmu .

Dalam hal ini Berkeley menyatakan bahwa eksistensi mengandung relasi kepada roh. Eksistensi ini tidak terdiri atas substansi-substansi (yang bersifat substansionalistik), melainkan atas relasi-relasi (yang bersifat relasionalistik)

Berdasar pada analisa di atas itulah yang mengilhami penulis untuk memakai metafisika substansi yang relasionalistik sebagai objek formal. Nah di sinilah menjadi jelas bahwa dalam pandangan Berkeley, objek yang bersifat material dan yang dilengkapi dengan macam-macam kualitas, baru menjadi dunia yang sesungguhnya kalau dikenal dan ditafsirkan. Subjek dan objek tidak lagi berdampingan, tetapi saling berkaitan (berelasi) di dalam lingkup cakrawala makna

Dalam tata hubungan pemikiran subjek-objeknya Berkeley, kemudian bisa dijelaskan bahwa filsafat ilmu (sebagai objek: konseptualisasi berbagai pemikiran filsafat ilmu) dan konteks tumbuh kembangnya filsafat ilmu di berbagai universitas di Indonesia (sebagai subjek: visi-misi universitas) saling berelasi secara timbal balik berdasar pada keharmonisan aspek otonomi-relasi, permanensi-kebaharuan dan transendensi-imanensi.

Metafisika substansi yang relasionalistik dengan mengedepankan relasi sebagai aspek realitas yang mendasar sangat sejalan dengan pemikiran Berkeley di atas, terutama dalam penemuan cakrawala makna filsafat ilmu sebagai salah satu bagian penting dalam proses intersubjektivitas berbagai ilmu.

Penerapan konsep substansi dalam kehidupan sehari-hari dalam hal tertentu jelas ada manfaatnya dan sangat diperlukan. Akan tetapi, arti substansi yang dimaksud dalam penelitian ini mengacu pada pemaknaan susbtansi yang bersifat relasionalistik.

Secara naluriah akal manusia memiliki kemampuan untuk memilih dan memilah-milah setiap realitas sebagai satuan yang otonom, memiliki batas-batas yang saling berelasi. Kemampuan akal manusia seperti itulah yang sejalan dengan pengertian substansi yang bermakna relasionalistik.

> Manusia, hewan, pohon dan mungkin juga molekul dan atom merupakan substansi yang memiliki kesatuan hakiki (*per se*). sedangkan sepeda, buku, meja hanya memiliki kesatuan "kebetulan" (*per accidens*). Namun jika dilihat menurut relasinya, merekapun berfungsi sebagai suatu keutuhan dan mereka mempunyai kedudukan tersendiri dalam jaringan relasi-relasi. Pada taraf-taraf manusia dan substansi infrahuman manapun relasi dengan sesamanya tidak dengan sendirinya atau menurut hakikatnya (tidak *per se*) mengancam atau membahayakan otonomi mereka. Manusia berelasi oleh karena ia kurang sempurna, sehingga mereka menjadi beridentitas pribadi dan otonom dalam dan karena relasi dengan yang lain

Metafisika substansi yang relasionalistik merupakan konsep substansi yang ingin mengungkapkan seluruh aspek realitas sebagai bipolaritas-struktural. Dalam metafisika substansi yang demikian seluruh aspek itu dipahami bahwa kedua kutub selalu hadir dengan sejajar dan seukuran. Seluruh aspek tersebut secara bersama-sama memberikan pemahaman yang utuh terhadap realitas.

Oleh karena sejajar dan seukuran maka kedua kutub tersebut tidak hanya kehadiran kutub yang satu menuntu adanya kutub yang lainnya, tetapi juga keduanya saling memuat. Kutub yang satu termasuk konstruksi kutub lainnya

Filsafat ilmu sebagai salah satu bidang kajian yang *concern* menelaah keilmuan secara filsafati akan terus bersifat abstrak, dan tidak membumi manakala tidak diaplikasikan ke dalam ranah praksis-kehidupan, salah satunya adalah ranah kearifan lokal. Disebut bersifat abstrak karena sebagian besar teori-teori filsafat ilmu mengambil *setting* praksis-kehidupan di dunia Barat, yang jelas berbeda dengan praksis-kehidupan pada ranah kearifan lokal keindonesiaan. Proses integralisasi filsafat ilmu dengan kearifan lokal merupakan hal penting yang layak terus dipikirkan dan dirumuskan dalam rangka pengembangan mata kuliah filsafat ilmu di berbagai perguruan tinggi di Indonesia, khususnya di STAIN Pamekasan. Karena kearifan lokal itulah yang sesungguhnya merupakan khasanah asli dan kekayaan intelektual bangsa Indonesia, yang membentuk dan mewarnai perjalanan kehidupan bangsa Indonesia sampai kini. STAIN Pamekasan sebagai salah satu perguruan tinggi yang ada di Madura memiliki tanggung jawab keilmuan untuk ikut serta memikirkan dan merumuskan khasanah keilmuan lokal. Setidaknya tanggung jawab tersebut diwujudkan dalam bentuk penggelaran mata kuliah filsafat ilmu yang berbasis kearifan lokal. Payung keilmuan yang memadai dalam menelaah secara mendalam kearifan lokal tersebut adalah filsafat ilmu.

Untuk dapat memahami filsafat ilmu dalam perspektif metafisika substansi perlulah terlebih dahulu merumuskan permasalahan pokok sebagai kerangkanya, yaitu apakah filsafat ilmu itu suatu substansi? Manakah aspek otonomi-relasi dalam filsafat ilmu? Manakah aspek permanensi-kebaharuan dalam filsafat ilmu? Manakah aspek transendensi-imanensi dalam filsafat ilmu? Apa hakikat filsafat ilmu secara normatif-ontologis-transendental?

Ruang Lingkup Kajian

Kesamaan pemahaman tentang tema penelitian akan terjadi jika diikuti dengan penelaahan semua istilah yang dipergunakan dalam penelitian ini, setidaknya istilah yang terpatri dalam judul penelitian individual ini. Istilah-istilah tersebut adalah sebagai berikut:

Filsafat ilmu yang dimaksud dalam penelitian ini mengacu pada beberapa pengertian yang diberikan oleh para ahli diantaranya dari John Macmurray. Macmurray mengatakan, bahwa filsafat ilmu terutama bersangkutan dengan pemeriksaan kritis terhadap pandangan-pandangan umum, prasangka-prasangka alamiah yang terkandung dalam asumsi-asumsi ilmu. Filsafat ilmu sesungguhnya merupakan penilaian para filsuf tentang ilmu itu sendiri. D.W. Theobald memaparkan, bahwa Ilmu dalam garis besarnya bersangkutan dengan apa yang dapat dianggap sebagai fakta tentang dunia yang kita diami. Filsafat ilmu di pihak lain dalam garis besarnya pula bersangkutan dengan sifat dasar fakta ilmiah, bersangkutan dengan fakta-fakta mengenai fakta-fakta tentang dunia. Sedangkan Stephen R. Toulmin menjelaskan, bahwa sebagai suatu cabang ilmu filsafat ilmu mencoba pertama-tama menjelaskan unsur-unsur yang terlibat dalam proses penyelidikan ilmiah, prosedur pengamatan, pola-pola perbincangan, praanggapan metafisis, dan selanjutnya menilai landasan bagi kesahannya dari sudut tinjauan logika formal, metodologi praktis dan metafisika. Berdasarkan beberapa pengertian di atas, dapatlah dimaknai bahwa filsafat ilmu merupakan suatu akumulasi pemikiran reflektif, radikal, sistematis mengenai berbagai persoalan ilmu, dan dalam hubungannya dengan segala aspek kehidupan manusia.

Sedangkan Metafisika Substansi dalam penelitian ini juga mengacu pada beberapa pengertian yang diberikan oleh para ahli. Wacana konsep substansi akan lebih mengena setidaknya jika diawali dengan perbincangan mengenai asal katanya. Hal ini begitu penting untuk diketengahkan mengingat bahwa kata "substansi" telah dipakai dalam berbagai bidang keilmuan bahkan seringkali dipakai dalam kehidupan sehari-hari.

Secara *etimologis* istilah substansi berasal dari bahasa latin *sub* dan *stare*; dalam bahasa Yunani *hypo* dan *statis*, artinya "berdiri di bawah" atau dalam istilah Anton Bakker disebutkan bahwa kata substansi berasal dari kata kerja bahasa latin *substare*, artinya "berdiri di bawah"

Kutipan lain yang senada dengan hal di atas, ada juga dan akan semakin menyempurnakan pemahaman konsep substansi secara *etimologis*. Kutipan yang dimaksud mengatakan, bahwa

> Kata substansi berasal dari bahasa latin, *substansia*. *Sub* mempunyai arti di bawah dan *stare* berarti berdiri. Jadi secara *etimologis* ia mengandung arti "berada di bawah" atau dapat juga berarti "berada di bawah dari yang nampak". Dengan perkataan lain substansi merupakan hal yang permanen dari sesuatu hal. Substansi merupakan unsur yang mutlak perlu sehingga segala sesuatu ada
>
> "Substansi" atau kata latin *substantia* mempunyai arti harfiah "berdiri (atau terletak) di bawahnya". Namun, lama-kelamaan berkembang mendapat arti sama seperti *subsistentia*, yakni "bertahan terus menurut kesendiriannya". Di dalam dan di bawah semua fenomen yang khusus, yang berbeda-beda, yang terpecah belah, ada fakta induk "aku" yang satu dan tetap – yang berdiri sendiri

Substansi diterjemahkan dari kata Yunani *ousia* dimana sebagai suatu konsep filosofis kata tersebut berarti kehadiran permanent (*permanent presence*).

Semua kutipan di atas, pada dasarnya menunjukkan prinsip makna yang sama, setidaknya secara *etimologis* sudah dapat dijadikan tolok ukur, untuk membedakan pengertian substansi, dengan pengertian substansi di berbagai bidang keilmuan, maupun pemakaian dalam kehidupan sehari-hari.

Apalagi jika pengertian substansi yang berwayuh arti, yang secara luas telah dipakai secara serampangan, tanpa patokan yang jelas, diperbandingkan dengan pemahaman secara metafisis, khususnya dalam kerangka metafisika substansi. Bisa dibayangkan kesemrawutannya setelah – setidaknya – membaca kutipan di bawah ini.

> Dalam bahasa pergaulan sehari-hari istilah "substansi" kadang-kadang dipakai dalam arti "materi" atau "inti pati". Misalanya dalam kalimat: "Substansi beton itu kurang baik" atau "Pidato bapak presiden substansinya supaya kita bekerja keras". Konsep substansi dikenal juga dalam ilmu-ilmu kealaman. Biologi memakai konsep substansi identik dengan "*protoplasma*". Fisika mengidentikkan substansi dengan materi atau energi.
>
> Substansi secara metafisik merupakan bentuk fundamental dasar dari sesuatu yang ada dan mempunyai kaitan yang erat dengan eksistensi. Sesuatu berada dalam dirinya sendiri dan untuk dirinya. Jadi substansi bersifat *in se* dan *per se,* yaitu sesuatu yang berada dalam dirinya sendiri dan dengan sendirinya. Oleh karenanya ia menjadi sumber dasar dan independen dari satu kesatuan realitas, menjadi subyek terakhir semua penjelasan atau keterangan yang dikatakan tentangnya

Pengertian substansi yang seperti itu (arti metafisis), bisa diteruskan keterangan tentangnya dengan menyatakan, bahwa konsep substansi sebenarnya ingin menunjukkan tentang sesuatu yang berdiri sendiri, tidak tergantung pada yang lain, yang berada di luarnya dan menjadi tempat berpijak bagi segala aksidensi, yang mengitarinya. Substansi, dengan demikian menunjuk pada sesuatu yang berdiri sendiri, yang tidak tergantung pada yang lain di luarnya dan menjadi dasar untuk yang aksidens.

Bagaikan pada saat melihat suatu warna tertentu, mendengar suatu bunyi tertentu sewaktu mendorong sebuah almari ke tempat lain, tangan merasakan kerasnya kayu almari sewaktu meraba atau memukulnya. Semua aksidensi (warna, bunyi, keras) yang diinderai tersebut hanyalah menunjuk pada suatu substansi, yaitu misalnya almari.

> Pemahaman mengenai substansi seperti itu kiranya berangkat dari kenyataan bahwa yang-ada menemukan realisasi dan aktuasi diri dalam yang-ada dengan memiliki kesempurnaan dirinya. Ahmad, misalnya, keberadaannya lain dari yang lain, terpisah dan otonom terhadap yang lain. Ia memiliki semacam kemutlakan, tidak dapat disamakan begitu saja dengan yang lain. Pada Ahmad ada warna kulit, tangan dan kepandaian. Semua ciri itu tanpa Ahmad tidak ada artinya, karena tangan, warna, kepandaian ada pada Ahmad, melekat pada Ahmad. Bila Ahmad hilang, semua itu tidak mempunyai arti

> Dengan demikian, substansi adalah sesuatu yang dapat ditunjuk dengan kata “ini” atau “itu”; misalnya “ini Anto”, “itu TV”. Substansi tersusun dari dua prinsip intern yaitu “wujud” dan “materi”. Dalam kenyataan, wujud dan materi

tidak dapat dipisahkan. Sebab materi tidak dapat berada tanpa wujud, sebaliknya wujud tidak dapat hadir tanpa materi. Keterpaduan kedua hal itu menyusun suatu substansi konkret. Pemisahan antara materi dan wujud hanya dapat dilakukan dalam proses abstraksi pikiran atau *distingsi* rasional.

Dengan demikian makna dari judul penelitian individual ini adalah pengkajian ulang materi belajar secara efektif dan efisien tentang suatu akumulasi pemikiran reflektif, radikal, sistematis mengenai berbagai persoalan ilmu, dan dalam hubungannya dengan segala aspek kehidupan manusia, yang ditilik dari sudut pandang realitas terdalam yang menyusun sesuatu. Dari penelitian ini diharapkan dapat diaplikasikan pada kurikulum STAIN Pamekasan sesuai peruntukannya dalam jenjang pendidikan yang sesuai dengan jenjang pendidikan strata satu. Sebab suatu materi belajar yang tingkatan maupun kedalamannya tidak sesuai dengan jenjang pendidikan yang dituju, maka dikuatirkan akan menyimpang bahkan bertentangan dengan tujuan pembelajaran yang telah digariskan sejak awal.

Kontribusi Keilmuan

Dengan penelitian ini penulis berharap dapat diperoleh manfaat yang mencakup tiga sasaran utama, yaitu

1. Bagi perkembangan ilmu, dengan penelitian ini setidaknya dapat menambah secara kuantitas jumlah pustaka tentang filsafat ilmu dan secara kualitas, yaitu dari segi metodologinya yang bersifat khas filsafati (metafisika substansi)
2. Bagi pembangunan Negara Indonesia, penelitian ini diharapkan dapat menambah masukan baru bagi

terpahaminya filsafat ilmu secara komprehensif menuju suatu proses pemaknaan yang utuh dan seimbang. Sebab hal ini akan menjadi modal dasar pengembangan filsafat ilmu sebagai salah satu disiplin ilmu.

3. Bagi peneliti, dengan refleksi metafisik terhadap filsafat ilmu akan memberikan alternatif pemahaman dan pemaknaan dari yang telah ada selama ini. Setidaknya penelitian ini akan memberikan keseimbangan pemahaman dan keseimbangan penerapannya di perguruan tinggi setempat, sehingga penulis berharap bahwa penelitian ini dapat dijadikan kajian pembanding terhadap kajian-kajian yang sudah pernah dilakukan.

BAB I
METAFISIKA SUBSTANSI

A. Pengertian dan Dinamika Pemikiran Substansi

1. Pengertian substansi dan aksidensi

Wacana konsep substansi akan lebih mengena setidaknya jika diawali dengan perbincangan mengenai asal katanya. Hal ini begitu penting untuk diketengahkan mengingat bahwa kata "substansi" telah dipakai dalam berbagai bidang keilmuan bahkan seringkali dipakai dalam kehidupan sehari-hari.

Secara *etimologis* istilah substansi berasal dari bahasa latin *sub* dan *stare*, dalam bahasa Yunani *hypo* dan *statis* artinya "berdiri di bawah", atau dalam istilah Anton Bakker disebutkan bahwa kata substansi berasal dari kata kerja bahasa latin *substare* artinya "berdiri di bawah".

Kutipan lain yang senada dengan hal di atas ada juga dan akan semakin menyempurnakan pemahaman konsep substansi secara *etimologis*. Kutipan yang dimaksud mengatakan, bahwa

> Kata substansi berasal dari bahasa latin, *substansia*. *Sub* mempunyai arti di bawah dan *stare* berarti berdiri. Jadi secara *etimologis* ia mengandung arti "berada di bawah" atau dapat juga berarti "berada di bawah dari yang nampak". Dengan perkataan lain substansi merupakan hal yang permanen dari sesuatu hal. Substansi merupakan unsur yang mutlak perlu sehingga segala sesuatu ada.
>
> "Substansi" atau kata latin *substantia* mempunyai arti harfiah "berdiri (atau terletak) di bawahnya". Namun, lama-kelamaan berkembang mendapat arti sama seperti *subsistentia*, yakni "bertahan terus menurut kesendiriannya".

> Di dalam dan di bawah semua fenomen yang khusus, yang berbeda-beda, yang terpecah belah, ada fakta induk "aku" yang satu dan tetap – yang berdiri sendiri.

Substansi diterjemahkan dari kata Yunani *ousia* dimana sebagai suatu konsep filosofis kata tersebut berarti kehadiran permanent (*permanent presence*).

Semua kutipan di atas, pada dasarnya menunjukkan prinsip makna yang sama, setidaknya secara *etimologis* sudah dapat dijadikan tolok ukur untuk membedakan pengertian substansi dengan pengertian substansi di berbagai bidang keilmuan, maupun dengan pemakaian dalam kehidupan sehari-hari.

Apalagi jika pengertian substansi yang berwayuh arti yang secara luas telah dipakai secara serampangan, tanpa patokan yang jelas diperbandingkan dengan pemahaman secara metafisis, khususnya dalam kerangka metafisika substansi. Bisa dibayangkan kesemrawutannya setelah – setidaknya – membaca kutipan di bawah ini.

Dalam bahasa pergaulan sehari-hari istilah "substansi" kadang-kadang dipakai dalam arti "materi" atau "inti pati". Misalnya dalam kalimat: "Substansi beton itu kurang baik" atau "Pidato bapak presiden substansinya supaya kita bekerja keras".

Konsep substansi dikenal juga dalam ilmu-ilmu kealaman. Biologi memakai konsep substansi identik dengan "*protoplasma*". Fisika mengidentikkan substansi dengan materi atau energi.

> Substansi secara metafisik merupakan bentuk fundamental dasar dari sesuatu yang ada dan mempunyai kaitan yang erat dengan eksistensi. Sesuatu berada dalam dirinya sendiri dan untuk dirinya. Jadi substansi bersifat *in se* dan *per se,* yaitu sesuatu yang berada dalam dirinya sendiri dan dengan

sendirinya. Oleh karenanya ia menjadi sumber dasar dan independen dari satu kesatuan realitas, menjadi subyek terakhir semua penjelasan atau keterangan yang dikatakan tentangnya.

Pengertian substansi yang seperti itu (arti metafisis) bisa diteruskan keterangan tentangnya dengan menyatakan, bahwa konsep substansi sebenarnya ingin menunjukkan tentang sesuatu yang berdiri sendiri, tidak tergantung pada yang lain yang berada di luarnya dan menjadi tempat berpijak bagi segala aksidensi yang mengitarinya. Substansi menunjuk pada sesuatu yang berdiri sendiri, yang tidak tergantung pada yang lain di luarnya dan menjadi dasar untuk yang aksidens.

Bagaikan pada saat melihat suatu warna tertentu, mendengar suatu bunyi tertentu sewaktu mendorong sebuah almari ke tempat lain, tangan merasakan kerasnya kayu almari sewaktu meraba atau memukulnya. Semua aksidensi (warna, bunyi, keras) yang diinderai tersebut hanyalah menunjuk pada suatu substansi, yaitu misalnya almari.

> Pemahaman mengenai substansi seperti itu kiranya berangkat dari kenyataan bahwa yang-ada menemukan realisasi dan aktuasi diri dalam yang-ada dengan memiliki kesempurnaan dirinya. Ahmad, misalnya keberadaannya lain dari yang lain, terpisah dan otonom terhadap yang lain. Ia memiliki semacam kemutlakan, tidak dapat disamakan begitu saja dengan yang lain. Pada Ahmad ada warna kulit, tangan dan kepandaian. Semua ciri itu tanpa Ahmad tidak ada artinya, karena tangan, warna, kepandaian ada pada Ahmad, melekat pada Ahmad. Bila Ahmad hilang, semua itu tidak mempunyai arti.

> Substansi adalah sesuatu yang dapat ditunjuk dengan kata "ini" atau "itu"; misalnya "ini Anto", "itu TV". Substansi tersusun dari dua prinsip intern yaitu "wujud" dan "materi". Dalam kenyataan, wujud dan materi tidak dapat dipisahkan. Sebab materi tidak dapat berada tanpa wujud, sebaliknya wujud tidak dapat hadir tanpa materi. Keterpaduan kedua hal itu menyusun suatu substansi konkret. Pemisahan antara materi dan wujud hanya dapat dilakukan dalam proses abstraksi pikiran atau *distingsi* rasional.

Pemikiran substansi dalam kerangka yang seperti itu menjadi sangat logis ketika berujar, bahwa substansi tidaklah menambahkan sesuatu pada aksidensi, pada yang lain, tetapi ia hanyalah mengungkapkan suatu bentuk dari aksidensi, dari yang lain.

Pengkajian mengenai hubungan antara substansi dengan aksidensi (pembahasan dalam sub bab berikutnya), akan diperoleh secara tuntas setidaknya dengan mengkaji apa yang dinamakan aksidensi terlebih dahulu. Arti aksidensi dengan segala permasalahannya akan menjadi landasan bagi terciptanya formulasi hubungan antara keduanya (substansi-aksidensi) menurut arti masing-masing.

Etimologi aksidensi berasal dari kata *ad* yang mempunyai arti pada, ke dan dari kata *cadere* yang berarti jatuh. Aksidensi secara harfiah mengandung arti sesuatu yang jatuh pada sesuatu yang lain yang bersifat tetap. Aksidensi merupakan hal yang bersifat temporal dari sesuatu hal, sesuatu yang kemestian keberadaannya bersifat *per accidens* (kebetulan) pada segala sesuatu yang ada.

> Aksidensi bersifat ekstrinsik, yaitu bahwa aksidensi sama sekali tidak mengubah hakikat atau esensi sesuatu. Hakikat atau esensi dari sesuatu sudah diandaikan ada sebelum adanya modifikasi atau determinasi dari luar. Karena itu aksidensi disebut determinasi awal atau pertama. Determinasi tersebut menyentuh bentuk, bukan hakikat.

Aksidensi yang eksistensinya selalu pada yang lain, namun ia sungguh-sungguh nyata ada pada sesuatu dan melekat secara niscaya. Aksidensi sebagai bagian dari realitas, berarti ia secara inheren merupakan sesuatu yang dimodifikasi oleh yang lain, atau ia menjadi determinasi substansi.

Tokoh lain yang ingin ikut urun rembuk berkenaan dengan pengertian dan pemahaman aksidensi, yaitu Sontag. Ia secara tegas dan pasti mengatakan, bahwa ia tidaklah sependapat dengan pemikiran tentang dunia yang memiliki unsur yang bersifat kebetulan. Dunia itu, baginya memiliki unsur yang bersifat keniscayaan.

> Dunia itu tidak memiliki unsur yang bersifat kebetulan, sehingga cara bagaimana istilah "aksidensi" dinyatakan tidaklah bersifat kebetulan, melainkan menunjukkan sikap metafisis umum. Setidak-tidaknya, persoalan tentang kualitas aksidental – kualitas yang tidak perlu dimiliki oleh hal individual – secara jelas berhubungan dengan persoalan keniscayaan.

Berpijak pada pendapat Sontag tersebut, dapat ditarik sebuah konsekuensi logis yang menyertainya, dengan sebuah pernyataan, "Seandainya aksidensi itu ditolak dan keniscayaan setiap unsur untuk melekat, pada sesuatu yang tetap (substansi) juga disingkirkan, maka analisa metafisika harus dengan jernih

melihat, mengapa setiap substansi – dengan demikian – harus ada sebagaimana adanya dalam dirinya sendiri".

Eksistensi aksidensi yang telah dikokohkan keberadaannya dengan prinsip "kemustahilan-kebetulan" dan "keniscayaan" – untuk "berdampingan" dengan substansi – bolehlah kalau kemudian bertanya, "Apa aksidensi itu"?

Aksidensi – setelah "diakui" eksistensinya – dapatlah didefinisikan sebagai sesuatu yang keberadaannya jatuh pada yang ada-yang lain, pada subjek yang mendeterminasinya, sehingga aksidensi dalam dirinya sendiri, tidaklah mengada secara independen.

2. Dinamika pemikiran substansi

Perbincangan konsep substansi dan aksidensi dalam bab ini, akan penulis susun dengan mengikuti alur sejarah pemikiran para filsuf, yang terlibat di dalamnya. Alur tersebut akan disusun sedemikian rupa sehingga, akan mengarah pada suatu konsep substansi yang memiliki aspek permanen, sekaligus memiliki aspek relasi. Di samping itu juga, akan diarahkan pada pencapaian suatu konsep aksidensi, yang beresensi, berelasi dan berproses secara dinamis, sebagai hakikatnya. Penelusuran dinamika pemikiran substansi, walaupun begitu tidak akan dibahas secara panjang lebar, tetapi sejauh telah mencapai "misi" kedua alur tersebut di atas. Sedangkan pemilihan para filsuf untuk ditampilkan, juga tetap mengikuti kedua alur tersebut di atas.

Isi bab ini dalam kerangka keseluruhan hanyalah berfungsi untuk memberikan dasar pemahaman tentang substansi dan aksidensi dengan segala dinamikanya. Hal ini penting untuk diketengahkan sebagai pengantar pada pokok

bahasan inti, yaitu hubungan substansi-aksidensi dalam alur metafisika substansi.

Konsep substansi pada dasarnya sudah ada sejak manusia ada, tetapi secara teoritis-filsafati perbincangan dan perdebatan tentang konsep ini, baru datang kemudian. Dalam sejarah pemikiran kefilsafatan, konsep substansi selalu menyita perhatian banyak filsuf, untuk ikut terlibat di dalamnya.

Plato – misalnya – ketika perhatiannya tertuju pada dunia ini, ia memandang dunia sebagai sesuatu yang selalu bergerak (*panta rhei*, kata Herakleitos), karena itu dunia merupakan sesuatu yang semu, dari yang sejati. Aristoteles justru berpandangan lain, ia memandang dunia itu sendiri sebagai yang sejati, pada dirinya sendiri. Ia dengan tegas menolak bahwa dunia ini hanyalah gambaran semu dari yang "di sana".

Pemahaman tentang dunia dari kedua filsuf besar sepanjang sejarah filsafat inilah, yang telah meletakkan "batu pertama" dimulainya hingar-bingar perdebatan tentang konsep substansi.

Penulis berpendapat bahwa Plato – dalam arti tertentu – kendati diungkapkan secara implisit, sebenarnya dialah yang menabuh genderang pertama perihal substansi.

Hal itu tampak ketika pemaknaan realitas digiringnya ke dalam dua dunia, yaitu "dunia ide" dan dunia ini. "Dunia ide" itu bersifat tetap dan sejati, yang – katanya – selalu "mengilhami" setiap barang sesuatu, yang berada di dunia ini. Sedangkan dunia ini tidak mempunyai kesejatian dalam dirinya sendiri, sebab ia hanyalah "kopian" langsung dari "dunia ide".

Pemikiran Plato jika dibentangkan secara mendalam, akan tampak bahwa konsep "dua dunia" nya betul-betul merupakan "roh", dari semua persoalan substansi-aksidensi berikutnya.

Pengetahuan manusia, menurut Plato, tidak boleh berhenti pada penampakan yang sifatnya aksidental (warna, bau, rasa) tetapi harus terus melaju pada sesuatu yang lebih substansial (yang mendasari penampakan).

Konsep Plato yang seperti itu, bagi penulis jelas telah memberikan dasar-dasar yang kokoh, terhadap ciri-ciri baik substansi maupun aksidensi. Konsep "dunia ide" nya telah secara nyata memberikan kontribusi yang tidak kecil, terhadap dimungkinkannya konsep substansi, untuk dikembangkan dan diperdebatkan. Begitu pula halnya dengan konsep "dunia ini" nya, yang telah memberikan pendasaran bagi dibukanya perbincangan secara bebas, tentang konsep aksidensi.

Plato, dengan demikian merupakan "filsuf-substansi" pertama secara *de facto*, setidaknya ia telah memberikan dasar yang kokoh dan mendalam, perihal substansi dan aksidensi. Plato, dengan kata lain hanya "merumuskan" konsep substansi dan aksidensi secara implisit.

Aristoteles, bagi penulis juga merupakan "filsuf-substansi" pertama secara "*de jure*", yang telah merumuskan secara eksplisit perihal substansi dan aksidensi. Ia dengan demikian berarti, telah mendapatkan pengakuan "sah" dari berbagai kalangan sebagai "filsuf-substansi" pertama, dalam sejarah filsafat.

Penulis memberanikan diri untuk menyematkan gelar "filsuf-substansi" pertama, secara *de facto* kepada Plato, berdasar pada analisis "dunia ide" dan "dunia ini" nya Plato. Penulis pun tidak segan-segan mengatakan, bahwa Aristoteles "filsuf-substansi" pertama secara "*de jure*".

Dinamika pemikiran substansi, akan penulis awali dengan pemikiran Aristoteles. Langkah ini diambil bukan dengan asumsi, bahwa pemikiran Plato tidak penting, tetapi

justru sebaliknya, bahwa konsep Plato tentang "dunia ide" dan "dunia ini", dalam konstelasi perdebatan substansi dan aksidensi, telah diandaikan merasuki semua dinamika pemikiran substansi.

Aristoteles sebetulnya merupakan ahli pikir pertama dalam sejarah filsafat yang mempergunakan dan membahas konsep substansi sebagai istilah khas dalam filsafat. Kata Yunani yang dipakainya *ousia* (sebetulnya ke-ada-an), diperuntukkan bagi barang konkret yang ada.

Pemikiran Aristoteles tentang substansi, manakala dikaji secara mendalam sebenarnya hanya berpusat pada satu konsep dasar, yaitu sesuatu yang bersifat mandiri, sama sekali tidak tergantung pada sesuatu yang ada-yang lain, dan mengandung di dalam dirinya sendiri, penjelasan yang utuh tentang hakikatnya.

Konsep dasar itulah yang kemudian merasuki seluruh pemikirannya, di seputar substansi, termasuk konsepnya tentang aksidensi. Konsep tentang aksidensi dan konsep yang lain, misalnya "wujud" dan "materi", bisa dikatakan sebagai derivasi konsep dasar substansi di atas.

Kecenderungan ini dengan sangat tepat digagas oleh Solomon dan Higgins, di dalam bukunya *sejarah filsafat*. Ia mengatakan

> Aristoteles menyebut benda-benda individual dengan nama yang dispesialisasi, yaitu substansi-substansi. Seorang manusia individual – misalnya Sokrates – adalah suatu substansi. Seekor kuda, sebatang pohon, atau seekor anjing adalah suatu substansi. Tentu saja sebuah benda terdiri dari bagian-bagian. Namun secara bersama-sama, bagian-bagian ini berasal dari suatu keseluruhan, suatu individu yang utuh. Sehingga eksistensi benda-benda individual

merupakan sesuatu yang utuh dalam dirinya sendiri. Dengan demikian substansi ialah suatu dasar (*substratum*) yang mempunyai sifat-sifat. Substansi itu sendiri tidak lenyap ketika orang mengklaim bahwa tungku tidak panas lagi melainkan sudah dingin, atau bahwa Sokrates dulu mempunyai rambut tetapi sekarang botak.

Merujuk pada pemikiran di atas, tampaknya akan menjadi sebuah teka-teki – kalau tidak dikatakan – akan menjadi suatu kontradiksi yang nyata. Hal ini akan segera kelihatan, jika dibenturkan dengan sebuah pertanyaan, "Bagaimana benda-benda berubah dan bagaimana pula mereka berubah, dari suatu benda menjadi benda lainnya"? Pertanyaan-pertanyaan tersebut, menurut penulis akhirnya akan mencapai klimaks pada sebuah kenyataan, bahwa sulit digambarkan bagaimana suatu substansi dapat dibentuk atau dihancurkan oleh substansi lain?

Persoalan ini bisa "diselesaikan" setidaknya dengan sebuah pengakuan, bahwa hakikat mengadanya substansi di luar kemampuan nalar manusia, untuk memahami (substansi tidak bersifat inteligibilitas). "Penyelesaian" yang lain, dengan mendekonstruksi konsep inti substansi tersebut, tetapi kemudian jelas bahwa itu bukanlah pemahaman substansi Aristoteles!

Penulis dalam hal ini, hanya ingin mengatakan bahwa dilihat dari perspektif relasi substansi-aksidensi, pemikiran substansi Aristoteles berada pada taraf relasi monolog. Relasi yang hanya menekankan pada keterhubungan satu arah, yaitu aksidensi yang selalu terarah pada substansi. Substansi itu sendiri tetap sebagai "menara gading", sebagai lapisan kenyataan yang fundamental, berdikari dan tak terjamah.

Aksidensi hanya dapat ada dengan dan dalam substansi, akan tetapi keduanya mempunyai mengadanya sendiri, dan

berdistingsi real dari substansi. Dalam pengada-pengada mereka ditemukan menurut kombinasi berbeda-beda, dan direalisasi dengan banyak cara berbeda.

Perbincangan konsep substansi Aristoteles, di samping menampilkan konsekuensi logis yang tidak menguntungkan di atas, pada tataran lain telah merubah arah orientasi tentang "substansi", dari konsep "bentuk" nya Plato yang misterius, tak terjangkau, menjadi sebuah perbincangan yang "membumi", dan begitu sentral dalam filsafat Aristoteles. Hakikat realitas-sejati, yang dinisbahkan pada "dunia ide" oleh Plato, yang berada "di sana", kemudian "diturunkan" oleh Aristoteles, menjadi "dunia ini" yang berada "di sini".

Hal ini sejalan dengan keterangan Lorens Bagus, bahwa Aristoteles membedakan substansi ke dalam dua jenis. Ia mengatakan

> Aristoteles membedakan dua jenis substansi, yaitu substansi primer dan substansi sekunder. Substansi primer (*substantia prima*) adalah bersifat individual-konkret-real. Jadi merupakan kesatuan antara materi dan wujud dengan semua determinasi real yang ada padanya. Substansi sekunder (*substantia secunda*) bukan merupakan hal konkret yang bereksistensi, melainkan sebuah prinsip yang dengannya sesuatu bereksistensi sebagai sesuatu dan sebagai sesuatu dari jenis tertentu. *Substantia secunda* menjadi predikat atau keterangan untuk *substantia prima.*

Solomon dan Higgins pun menorehkan catatan yang sama tentang hal ini. Mereka mengatakan

> Tidak semua sifat-sifat benda sama bobot atau pentingnya. Sebagian adalah sifat-sifat dasar (*essential*) – sifat definitif, yaitu substansi. Lainnya adalah sifat-sifat

"aksidental" – kontingen dan tidak esensial. Sifat-sifat ini mungkin hadir di dalam bendanya, namun jika tidak hadir, benda tersebut masih tetap benda yang sama. Ketika Sokrates kehilangan rambutnya, ia masih tetap Sokrates. Sebaliknya, rambut Sokrates yang dipotong hanyalah sifat aksidental Sokrates, yang tidak relevan dengan hakikatnya yang sejati.

Wacana konsep substansi yang dilemparkan oleh Aristoteles, seperti dalam uraian ringkas di atas, paling tidak telah menyadarkan para filsuf tentang "dunia per-substansi-an", yang masih harus ditata ulang. Para filsuf berarti harus berangkat dari satu titik asumsi, bahwa penggunaan konsep substansi yang bertitik tekan pada makna substansi, yang digagas Aristoteles, dalam perkembangan selanjutnya akan menimbulkan berbagai persoalan yang rumit.

Asumsi seperti itu – hemat penulis – jika dipergunakan sebagai titik acuan bagi penataan ulang konsep substansi selanjutnya, maka akan segera kelihatan kemanfaatannya, apalagi jika merujuk pada realitas keseharian.

Substansi yang mengada tanpa diiringi mengadanya aksidensi, dalam realitas yang terbatas, tidak pernah ditemukan konsep substansi, yang seperti itu. Begitu pula sebaliknya, mustahil ditemukan konsep mengadanya aksidensi, tanpa diemban oleh mengadanya substansi. Relasi keduanya (substansi-aksidensi) telah dengan jelas memberikan pendasaran yang kokoh, bagi disepakatinya uraian penulis di atas.

Substansi dan aksidensi dalam konteks relasi antara keduanya, pasti dan jelas memiliki hubungan yang erat. Substansi bukanlah melulu dasar saja bagi sifat-sifatnya

(aksidensi); substansi juga dibentuk oleh sifat-sifat (aksidensi)[21] Setiap "usaha" untuk memisahkan keduanya, menurut penulis sudah bisa dipastikan akan menghilangkan makna hakiki keduanya.

Para filsuf dalam konteks dinamika pemikiran substansi, banyak yang tertarik untuk ikut terlibat dalam penataan ulang konsep substansi, yang telah dilontarkan oleh Aristoteles.

"Filsuf" dan teolog pada abad pertengahan, yang mencoba merespons konsep substansi Aristoteles adalah Thomas Aquinas. Ajaran substansi Aristoteles seakan berinkarnasi ke abad pertengahan, dalam diri Thomas. Pernyataan itu jelas mengindikasikan, bahwa Thomas Aquinas dalam banyak hal sependapat dengan Aristoteles.

Substansi dalam seluruh ajaran Thomas merupakan salah satu sendi dasar pemikirannya mengenai yang-ada. Ia meyakini akan mengadanya realitas substansi-substansi. Penjelasan yang memadai mengenai hal ini, dapat dirujuk pada tulisan van Peursen. Ia mengatakan

> Menurut Thomas substansi itu merupakan pengemban sifat-sifat; bukan sebagai sesuatu "*Ding an sich*" yang tersembunyi, melainkan sebagai sumber dan kancahnya. Tetapi perhatian Thomas lebih diarahkan kepada substansi pada umumnya, tidak kepada barang konkret ini, karena Thomas menempatkan konsep substansi dalam suatu kerangka yang lebih luas, yaitu ontologinya atau ilmu mengenai ada.

Uraian Peursen di atas, sekaligus "mengharuskan" bahwa setiap upaya untuk memahami Thomas, sedikitnya diperlukan pemahaman akan kata-kata kunci, sebagai kerangka

[21]Bakker, *Ontologi*, hlm., 64.

pemikirannya. Apa yang diucapkan Lorens Bagus berikut ini, paling tidak berkesesuaian dengan yang diimplisitkan oleh Peursen.

> Dalam rangka memahami pengertian substansi dalam pemikiran Thomas, perlu dilihat seluruh kerangka pemikirannya. Thomas membedakan beberapa istilah: *res*, *ens*, *indivisio*, *unun*, *aliquid*. *Res* dipakai untuk menyatakan esensi sesuatu, *ens*, berarti *actus essendi*, *indivisio* menyatakan bahwa sesuatu sebagai sesuatu tertentu tidak terbagi, *unun* menyatakan bahwa sesuatu merupakan satu kesatuan (pohon itu merupakan pohon itu, tidak ada dua pohon seperti itu dalam situasi sekarang ini), *aliquid* menyatakan bahwa sesuatu yang ini berbeda dari sesuatu yang itu (pohon ini tidak sama dengan pohon itu).

Kutipan van Peursen dan Lorens Bagus di atas, telah menginformasikan bahwa sedikitnya ada dua hal yang bisa disarikan daripadanya. Pertama, substansi menurut Thomas merupakan muara berkumpulnya sifat-sifat (aksidensi), yang dengannya substansi bersifat inteligibilitas. Thomas secara implisit jelas mengakui akan adanya sesuatu yang bersifat tetap, mandiri, utuh-tak terbagi dalam dirinya, dan memiliki otonomi-unik, sebagai faktor pembeda dengan substansi lain. Kedua, substansi sekaligus merupakan subjek individual yang beraktifitas menurut sifat permanen, utuh-tak terbagi dan otonomi-unik. Substansi, dengan kata lain merupakan subjek yang dapat bertindak, berubah dan berbuat, dalam kerangka ketiga sifat yang dikandungnya.

Lorens Bagus merangkumnya dengan sebuah kalimat pendek, tetapi betul-betul menyentuh inti pemikiran Thomas. Ia mengatakan, "Substansi adalah *per se ens*, yang-ada tertentu itu

adalah sebagai dirinya sendiri". Pemikiran substansi Thomas, dengan berpijak pada semua keterangan sebelum ini, masih belum menyimpang jauh – kalau bukan disebut mengulang saja – dari yang dipahami Aristoteles. Substansi tidak menambahkan apapun pada aksidensi, bahkan aksidensilah yang memberikan "dirinya", pada substansi untuk mengada, masih merupakan prinsip yang tetap dipegang teguh oleh Thomas.

Dinamika perjalanan pemikiran substansi, belum begitu menggeliat di tangan Thomas, tetapi di sisi lain, Thomas telah betul-betul menjadi "jembatan emas", bagi tetap terpeliharanya kontinuitas pemikiran substansi, sampai di tangan para filsuf rasionalis. Para filsuf rasionalis, yang mencoba terlibat dalam persoalan substansi Aristoteles, setidaknya memperoleh "warisan" pemahaman tentang hal tersebut, dari – salah satunya –Thomas Aquinas.

Persoalan penting yang membuat gerah para filsuf rasionalis, untuk tidak terlibat dalam soal per-substansi-an adalah "Melalui media apa sehingga substansi memiliki sifat inteligibilitas"? "Bagaimana pula hakikat sesuatu tersebut dalam dirinya sendiri"? Apakah sesuatu itu, dengan demikian bisa disebut sebagai *res*? (salah satu kata kunci pemikiran Thomas) atau bukan?

Para filsuf rasionalis, diantaranya Descartes dan Spinoza, berpijak pada satu asumsi dasar yang relatif sama, yaitu bahwa sifat-sifat yang niscaya melekat pada substansi, tidaklah hanya bersifat kontingen, tetapi justru merupakan sifat dasar, yang menjadikan substansi bersifat inteligibilitas. Bagaimana Descartes dan Spinoza memformulasikan asumsi dasar tersebut, ke dalam persoalan substansi? Pembahasan yang berikut ini merupakan jawabannya.

Descartes mengambil segumpal malam atau lilin untuk mengawali perumusan segala pemikirannya, yang berkenaan dengan asumsi dasar tersebut di atas. Dia mengadakan renungan, seperti yang dicatat oleh Scruton berikut ini.

> Perhatikan sepotong lilin – dia memiliki suatu bentuk, ukuran, warna, keharuman. Secara singkat dia memiliki beberapa sifat yang dapat saya tangkap dengan pancaindera saya. Oleh sebab itu orang tergoda mengatakan bahwa pancaindera saya mengungkapkan pada saya hakikat sepotong lilin itu, dan mengatakan pada saya apa sebenarnya lilin tersebut. Tetapi waktu saya bawa dekat api saya melihat bahwa warna, bentuk, keras dan keharumannya – singkatnya semua sifat yang saya coba gambarkan dan membedakannya dari benda lain yang sama. Maka kesimpulannya, begitu pikir Descartes, lilin memiliki beberapa sifat yang dapat ditangkap pancaindera hanya secara kebetulan – sifat bukanlah merupakan "hakikat" atau "esensi".

Keterangan yang bisa direntangkan dari kutipan di atas, bahwa renungan yang dilakukan Descartes, hanya untuk memberikan indikasi awal tentang adanya substansi, yang bisa dipikirkan oleh akal. Indikasi awal itu sebaiknya dieksplisitkan, sehingga akan tampak bahwa keterangan Descartes di atas, memang layak disebut sebagai embrio konsep substansinya.

Hakikat dari objek fisik harus terdapat dalam sesuatu yang lain, dan jelas bukan dalam sifat-sifat yang ditangkap pancaindera. Penulis yakin bahwa rumusan kalimat itulah, yang merupakan konsep dasar substansi Descartes. Keyakinan penulis bukannya tanpa dasar, apalagi kalau uraian Scruton

tentang hal itu, diperhatikan secara seksama, maka betul-betul akan memberikan pencerahan.

Berbagai sifat ini hanya merupakan mode sementara yang menutupi esensi fisik yang sebenarnya, dan jika kita harus tahu esensi tersebut maka kita harus bertanya bukan pada pancaindera tetapi pada pemahaman yang merupakan satu-satunya yang sanggup memahami esensi semua benda.

Indikasi awal itu kemudian semakin jelas dan terang di tangan van Peursen, terutama sebagai bagian dari dinamika pemikiran substansi. Simaklah apa yang dikatakannya tentang konsep substansi Descartes.

> Yang berubah hanya sifat-sifat, tetapi substansi tetap sama. Maka bagi Descartes, substansi itu ialah sesuatu yang berada pada dirinya sendiri, atau seperti juga pernah dirumuskannya, sesuatu yang adanya sedemikian rupa sehingga tidak memerlukan sesuatu yang lain untuk berada. Dalam arti kata yang sempit konsep substansi itu hanya dapat diterapkan pada Tuhan, tetapi kalau kita memperhatikan hal-hal yang hanya memerlukan penopangan biasa dari fihak Tuhan, maka hal-hal itu pun dapat dinamakan substansi. Sifat-sifat sebaliknya selalu memerlukan sesuatu yang lain agar dapat bertahan dan melestarikan adanya, jadi itu bukan substansi, melainkan *attribut*, embel-embel yang melekat pada substansi.

Pemikiran Descartes itu bukan lantas bebas dari segala kerumitan yang melingkupi, sebagai konsekuensi logisnya. Bagaimana mungkin substansi tetap lestari, sementara sifat-sifat yang melekat padanya secara niscaya, selalu mengalami proses perubahan ? Keberatan seperti ini pernah dilontarkan oleh John

Locke, seperti yang dilangsir oleh Solomon dan Higgins, dalam bukunya "*sejarah Filsafat*".

Kita menduga eksistensi benda dalam dirinya sendiri, substansi, karena kita tidak dapat membayangkan pengertian sifat-sifat yang ada tanpa menjadi sifat-sifat dari sesuatu.

Ketidaksepahaman Locke atas konsep substansi Descartes, tentu saja berasal dari konsepnya sendiri tentang substansi, yang berbeda dari Descartes. Pemikiran John Locke tentang substansi digambarkan secara ringkas dan sangat baik oleh van Peursen.

> Menurut dia, konsep substansi itu jelas sebagai suatu buah pikiran, tetapi menjadi kabur bila diterapkan pada barang-barang konkret. Sebetulnya hanya sebuah "nama" yang menandai adanya beberapa sifat yang selalu tampil bersama-sama. Kita tak dapat membayangkan sifat-sifat tanpa adanya semacam dasar yang menopang sifat-sifat tadi. Tetapi substansi itu sendiri tak dapat kita kenal.

Sembari menjawab berbagai keberatan yang ditimpakan padanya, Descartes sebenarnya juga ingin mempertahankan keyakinannya, tentang persoalan substansi, yang tertuang dalam asumsi dasar para filsuf rasionalis. Keyakinan Descartes secara umum tentang hal ini, dapat dirumuskan sebagai berikut:

> Substansi menampakkan diri lewat sifat-sifat. Ia ingin mencari sifat dasar yang tak pernah berubah dan ia lalu menjadi sadar, bahwa dasar itu ialah sesuatu yang terbentang ke arah tiga dimensi. Itulah sebabnya mengapa Descartes menjelaskan prinsip dasar itu dengan menyebut suatu sifat. Hal-hal material disebutnya sebagai substansi terbentang (*res extensa*), sedangkan hal-hal rohani dinamakannya substansi berpikir (*res cogitans*). Dengan

demikian substansi itu bukanlah sesuatu yang tak terbayangkan ataupun terpikirkan; justru karena sifat dasar yang tak pernah berubah itu, maka substansi dapat dianalisa oleh akal budi dengan jelas dan terang. Substansi bersandar pada dirinya sendiri (cara eksistensinya ialah *in se*), tetapi sekaligus mempertahankan hubungannya dengan manusia yang memaklumi dan mengenal.

Penulis berpendapat bahwa persoalan substansi yang coba ditata ulang oleh Descartes pasca Aristoteles, dalam arti lain telah memberikan kontribusi yang signifikan. Konsep Descartes tentang pembedaan "substansi", yang dipetakannya ke dalam "dua substansi", merupakan bagian utama kontribusinya. Pertama, substansi absolut yang oleh Descartes dikenakan pada Tuhan. Kedua, "substansi" relatif, yang dilabelkannya pada "substansi" berpikir dan "substansi" terbentang (keluasan).

Konsep substansi Descartes tersebut, pada dasarnya telah meletakkan dasar yang kokoh, bagi perumusan konsep atributnya ("substansi" berpikir dan keluasan). Hal itu bisa dimengerti dengan memahami konsep pembedaan substansi, yang digagas Descartes, sebagai awal berubahnya konsep substansi secara mendasar, dari konsep awal yang ditelorkan Aristoteles. Perubahan itu menyebabkan atribut dalam "dunia-substansi" nya Descartes, memiliki esensi dalam dirinya, yaitu esensi berpikir dan keluasan. Descartes kemudian secara khusus menyebut atribut yang seperti itu, sebagai "sifat dasar".

Sifat dasar yang tak pernah berubah itu, Justru menjadikan "diri" substansi dapat dianalisa oleh akal budi, dengan jelas dan terang[31] Sifat dasar itu (esensi "substansi"

[31]Ibid

relatif) berarti berfungsi pula sebagai media pemahaman, menuju substansi absolut. Substansi absolut (Tuhan) dapat memiliki sifat inteligibilitas, hanya dan jika hanya melalui atribut (aksidensi) yang beresensi.

Posisi kontribusi pemikiran Descartes sebenarnya berada dalam alur berpikir seperti di atas. Kontribusi signifikan pemikiran Descartes menjadi sesuatu yang luar biasa, ketika diceburkan ke dalam pemahaman atribut Aristoteles.

Pemahaman atribut Descartes, jelas bertolak belakang dengan pemaknaan Aristoteles. Atribut Aristoteles tidaklah mempunyai esensi dalam dirinya, sebab hakikat kemengadaannya sangat tergantung pada substansi. Tanpa mengada pada yang ada-yang lain, atribut tidak memiliki keberadaan hakiki, begitulah rumusan baku yang dapat menggambarkan ketiadaan esensi, dalam pemahaman atribut Aristoteles.

Kontribusi Descartes, dengan demikian – hemat penulis – terletak dalam konsep aksidensinya yang beresensi, sehingga dimungkinkan adanya relasi dua arah substansi-aksidensi, dan dimungkinkan pula aksidensi berperan "aktif" dalam pemaknaan realitas, sebagai sebuah sistem yang holistik. Pemikiran Descartes tentang substansi, dalam arti yang lain pula, masih beresidu kerumitan. Kerumitan yang dimaksud adalah apakah di belakang kenyataan yang kita raih dengan pancaindera, ada sesuatu yang terpisah darinya? Jawaban terhadap pertanyaan pertama menimbulkan pula pertanyaan, apakah substansi, dengan demikian, masih bisa dipahami oleh struktur nalar manusia?

Pertanyaan tersebut sekaligus membawa pada pemikiran Spinoza, yang dalam arti tertentu dianggap sebagai kritik yang tajam, terhadap kekurangan filsafat Cartesian.

Menurut Spinoza manusia dapat mengenal substansi melalui sifat dasar atau atribut-atributnya dengan modus-modusnya. Atribut-atribut mengekspresikan esensi Tuhan yang tidak terbatas dengan cara-cara yang sempurna melalui modus-modus, yaitu semacam modifikasi-modifikasi sehingga substansi dimengerti oleh akal manusia.

Pemahaman awal terhadap konsep substansi Spinoza, menurut penulis sebaiknya merunut pada kata-kata kunci, seperti yang termaktub dalam tulisan Joko Siswanto di atas. Paling tidak ada tiga kata kunci yang harus segera dipahami, yaitu "substansi", "atribut" dan "modus". Penulis berkeyakinan, bahwa ketika ketiga kata kunci tersebut telah terpahami secara baik dan memadai, maka tidak mustahil "substansi" nya Spinoza akan tercerahkan. Scruton, dalam hal ini "mengharuskan" untuk memahami perbedaan ketiga kata kunci tersebut.

> Ketiga istilah: "atribut", "cara" (modus) dan "substansi" masing-masing didefinisikan oleh Spinoza secara epistemologis – dalam arti, kegiatan intelektual sebagai sarana untuk memahami dunia. Atribut adalah apa yang ditangkap intelek sebagai sesuatu yang merupakan esensi substansi, sedangkan suatu cara (modus) ialah apa yang berada dalam sesuatu yang lain: yang dia harus digambarkan, menurut cara (modus) bahwa suatu contoh khusus warna merah adalah "dalam" buku yang memiliki contoh itu. Ekstensi adalah suatu "atribut" karena kita memahaminya sebagai sesuatu yang membentuk esensi dari dunia jasmani ini. Tidak ada yang lebih mendasar dari ekstensi sebagai acuan penjelasan pokok tentang benda jasmani, yang dapat kita serahkan.

Bagaimana dengan "pikiran" sebagai salah satu atribut, di samping ekstensi sebagai atribut keluasan. Penjelasan Scruton di atas, Tampaknya belum sepenuhnya memotret, apa sesungguhnya atribut pikiran itu, dan apa juga sesungguhnya substansi itu? Tulisan Scruton berikut ini, barangkali akan memberikan klarifikasi terhadap kedua pertanyaan tersebut.

> Tanpa paham substansi itu, menurut Spinoza, pikiran itu sendiri menjadi tidak mungkin. Maka dari itu, filsafat memerlukan suatu definisi nyata tentang substansi yang akan menangkap apa yang dianggap esensial bagi ide tersebut. Substansi tulisnya, apa yang "ada dalam diri sendiri dan dipahami melalui dirinya sendiri" atau "hal yang konsepsinya tidak tergantung dari konsepsi mengenai suatu hal yang lain dan yang terbentuk daripadanya". Dengan lain perkataan, Spinoza mengutip ide substansi yang berlaku pada jamannya: Ciri yang dapat dipahami dalam kesendiriannya. Substansi harus dapat dipahami terpisah dari segala hubungan dengan benda lain. Maka, demikian uraian selanjutnya, substansi tidak dapat mengadakan hubungan, dan khususnya tidak dapat berhubungan dalam hubungan sebab akibat. Selama substansi itu demikian, harus dijelaskan dalam arti dan karenanya "dipahami lewat" benda lain. Substansi oleh sebab itu tidak dapat dihasilkan oleh sesuatu yang lain, maka dia harus merupakan sebab adanya sendiri (*causa sui*). Jadi tidak ada sesuatu pun yang sedemikian itu, kecuali kalau esensi mencakup eksistensi.

Berpijak pada uraian Scruton tersebut, maka tentu harus dilacak apa yang memadai untuk diberi "sebutan", sebagai "ciri yang dapat dipahami dalam kesendiriannya", atau apa yang

pantas dinisbahkan pada sesuatu, yang memadai dalam dirinya sendiri. Sontag, dalam hal ini menyitir ucapan Spinoza sendiri, dengan mengatakan

> Spinoza yakin bahwa jika definisi tentang 'substansi" itu diterima secara ketat, maka satu-satunya ada yang memenuhi kualifikasi memadai dalam dirinya sendiri secara mutlak – yakni, Tuhan sendiri. Jadi substansi itu menjadi nama Tuhan bagi Spinoza. Namun, nama ini tidak berarti Tuhan yang dimengerti sebagai yang menggantung "di sana" (bersifat transenden), melainkan Tuhan hanya ketika Dia diartikan secara bersama-sama dengan seluruh alam.

Substansi-nya Spinoza, dengan demikian mempunyai visi keilahian sebagai pencipta dan karena itulah pasti tidak ada sesuatupun jua yang dapat ditolak, karena bersifat kebetulan. Hal ini mengindikasikan, bahwa pada hakikatnya segala sesuatu yang terjadi di alam semesta menjadi bersifat esensial, dan memiliki kandungan makna yang melimpah.

Konsekuensi berikutnya, jelas tidaklah beralasan untuk menyebut atribut-atribut sebagai substansi juga, di samping substansi yang absolut, yaitu Tuhan. Semuanya itu hanyalah dalam rangka mengekspresikan hakikat ketuhanan, untuk itu alangkah baiknya menoleh sejenak, pada apa yang dikatakan van Peursen, berikut ini.

> Yang oleh Descartes disebut substansi, entah substansi yang berpikir entah substansi yang terbentang , bagi Spinoza tak lain daripada sifat-sifata dasar. Di dalam segala-segalanya ia melihat sang substansi itu. Tetapi substansi itu bersifat ilahi dan tak habis dapat ditimba kekayaannya, karena tidak hanya memiliki dua sifat atau atribut (berpikir dan terbentang), melainkan tak terbilang jumlahnya, biarpun

pikiran manusia hanya dapat menemukan dua sifat (berpikir dan keluasannya, rohani dan jasmani). Tuhan merupakan sebuah substansi yang mutlak dan tak terbatas; jumlah sifatNya tak terbilang dan setiap sifat mengungkapkan hakikat kodratNya yang kekal dan yang tak ada batasnya.

Semuanya, kini menjadi jelas dan pasti, bahwa jumlah substansi hanya satu, yang hanya bisa dicapai dan dipahami melalui atribut-atribut yang tak terbatas jumlahnya. Atribut pun memiliki modus-modus yang juga tak terbatas jumlahnya.

Pertanyaan yang wajib diajukan terhadap premis di atas, "Bagaimana aspek relasi antara ketiga kata kunci dari pemikiran Spinoza, yaitu "substansi", "atribut" dan "modus". Pertanyaan ini menjadi begitu penting untuk diajukan karena beberapa alasan.

Pertama, substansi yang jumlahnya hanya satu dan kemudian diramu dengan sebuah kenyataan, bahwa Ia imanen bersama-sama dengan alam. Hal ini tentu memerlukan suatu formulasi yang menyeluruh, karena satu melingkupi semua dan semua mengekspresikan hakikat satu.

Kedua, eksistensi atribut dan modus sebagai representasi substansi, yang jumlahnya tak terbatas. Hal ini tentu juga mengharuskan untuk bertanya, bagaimana aspek relasi diantara atribut dan modus, baik diantara dirinya maupun diantara keduanya, dalam rangka memahami substansi.

Persoalan pertama dapat diakses ke pemikiran Scruton, dia berpendapat bahwa Ada dan hanya ada satu substansi, dan oleh sebab itu tidak ada kemungkinan interaksi antar substansi. Substansi yang hanya satu ini dapat merupakan baik sebagai individu maupun sebagai bahan yang merupakan asal-usul dari

yang tampak sebagai bukan individu sejati, tetapi hanya bentuk dari substansi tunggal itu.

Pemikiran yang dilontarkan Sontag pun tak kalah menariknya dari yang diusulkan oleh Scruton, untuk memberikan respons terhadap persoalan pertama tadi.

> Untuk mengetahui Tuhan (substansi), orang harus mengetahui hubungannya dengan manusia dan dengan seluruh alam, dan bagaimana semua bagian itu berdiri dalam hubungan kausal antara yang satu dengan yang lain. Untuk memahami manusia orang perlu naik ke intelek Tuhan yang tidak terbatas. Intelek yang terbatas harus melihat tempat manusia sendiri dalam orde segala sesuatu yang berhubungan – sebagaimana Tuhan (substansi), dalam tindakan abadi menciptakan segala sesuatu – melihat tempat manusia sebagai bagian pengaktualisasian keseluruhan hakikat-Nya.

Kedua kutipan di atas, menyiratkan hal yang sama bahwa substansi menampakkan diri lewat sifat-sifatnya yang tak terbatas, yaitu atribut dan modus sebagai bentuk partikularnya. Sifat-sifat tersebut berarti mengada sejauh dipahami sebagai bagian dari esensi substansi. Keterangan ini senada dengan yang dipaparkan oleh Solomon dan Higgins.

> Menurut Spinoza, karena substansi-substansi berdasarkan hakikatnya sendiri lengkap secara sempurna, substansi satu dan hanya satu adanya. Substansi itu adalah Tuhan. Karena itu Tuhan satu dengan alam semsta, dan pembedaan antara pencipta dan ciptaan, "Tuhan" dengan "Alam", adalah ilusi. Semua individu, termasuk diri kita, dalam kenyataannya adalah modifikasi-modifikasi dari substansi Esa itu. Esensi sebuah substansi adalah suatu sifat, tetapi banyaknya sifat

tidak terhingga, diantaranya adalah yang kita kenal sebagai pikiran dan tubuh.

Atribut dan modus di samping telah diketahui jumlahnya, sebagai tak terbilang, juga harus dilihat bagaimana kedua representasi substansi tersebut, melakukan aktifitasnya menuju substansi. Pernyataan itu, di samping telah tersirat dalam pemikiran Sontag dan Scruton, sekaligus pula menuntun untuk memasuki persoalan yang kedua. Jawaban terhadap persoalan kedua, juga sekaligus akan menjustifikasi tesis Spinoza, bahwa manusia sangat dimungkinkan untuk menyingkap rahasia substansi. Penulis akan merujuk pada pemikiran Sontag, untuk menganalisa persoalan kedua.

> Spinoza mempostulasikan bahwa atribut itu semuanya "sejajar". Ini berarti bahwa atribut itu tidak bermula dalam independensi kausal antara yang satu dengan yang lain, namun masing-masing secara aktual merefleksikan struktur esensial yang sama. Karena itulah, mengetahui satu atribut pada hakikatnya mengetahui struktur keseluruhannya. Atribut adalah bentuk yang dipahami intelek kita sebagai substansi, dan modus adalah bentuk partikular yang diterima atribut. Misalnya, badan fisik adalah modus keluasan dan mewujudkan cara bagaimana intelek memahami atribut.

Banyak hal yang bisa disarikan dari pemikiran Spinoza, terutama dari apa yang dilontarkan Sontag di atas. Pertama, Spinoza telah membabat habis "mitos" dualismenya Descartes, bahwa substansi berpikir dan keluasan tak ada hubungan sama sekali. Kedua hal tersebut, bagi Spinoza hanyalah dua hal yang sama, sebagai atribut substansi. Kedua, Spinoza merintis jalan bagi dimungkinkannya atribut yang berelasi, dengan berdasar

pada postulat bahwa atribut berdiri sejajar, dalam mengaktualisasikan substansi. Kesejajaran atribut secara implisit sebenarnya "mengharuskan" adanya saling relasi diantara mereka, guna menuju pada sang substansi. Ketiga, Manusia dimungkinkan mengenal dan memahami substansi, dengan berdasar pada argumentasi, bahwa atribut-atribut mengekspresikan esensi substansi melalui modus-modus, yaitu semacam modifikasi sedemikian rupa sehingga, substansi terpahami oleh manusia.

Kontribusi pemikiran substansi Spinoza, sejauh yang penulis amati terletak pada konsepnya tentang atribut, yang beresensi sekaligus juga berelasi. Kontribusi yang lain, yaitu konsep substansinya yang dimungkinkan dikenal dan dipahami oleh manusia.

Pemikiran substansi Spinoza, di satu sisi telah beranjak dari apa yang dihasilkan oleh Descartes. Descartes, seperti yang telah dibahas di halaman sebelumnya, telah memberikan sumbangan nyata, terutama dalam konsep aksidensi, yang beresensi. Konsep ini kemudian dinaikkan setaraf sedikit lebih tinggi pada Spinoza, yang konsep atributnya (aksidensi) di samping beresensi, juga berelasi.

Pemikiran Spinoza, di sisi lain walaupun menghunjamkan keyakinan yang begitu kuat, akan dikenal dan dipahaminya substansi, dan itu berarti juga setaraf sedikit lebih tinggi dibandingkan Descartes, yang manusia hanya di-*plot* mengenal sifat-sifat dasar, bukan substansi *an sich*. Namun konsep substansi Spinoza masih tetap menyisakan aroma keruwetan, perihal substansi *an sich*.

Konsep substansi Spinoza memang telah bisa dikenal dan dipahami oleh manusia, juga konsepnya tentang aksidensi yang telah beresensi dan berelasi, yang memungkinkan untuk sampai

pada sang substansi. Kenyataan itu memang harus diakui telah mengatasi kesulitan, yang dialami oleh Aristoteles dan Descartes.

Penulis berpendapat, walaupun begitu konsep substansi Spinoza masih belum menuntaskan persoalan, bagaimana substansi dimungkinkan berelasi baik dengan substansi lain maupun dengan aksidensi, dalam ke-permanen-annya, sehingga realitas sebagai sistem yang holistik, akan betul-betul termaknai secara jauh lebih memadai.

Konsep substansi – dengan demikian – sejak Aristoteles sampai kepada Spinoza, dalam arti tertentu tidak banyak mengalami perubahan. Substansi tetap dimaknai sebagai lapisan kenyataan yang berdikari, bersifat statis dengan tanpa relasi, sehingga substansi tidak membutuhkan yang-lain, untuk mengada. Konsep aksidensi yang dibahas satu paket dengan substansi, justru aksidensilah yang mengalami perkembangan, dengan grafik menanjak.

Konsep aksidensi yang digagas pertama kali oleh Aristoteles, pada dasarnya merupakan aksidensi tanpa beresensi, yang kemudian ditata ulang oleh Descartes. Descartes mengajukan konsep aksidensi yang beresensi, namun aksidensi tanpa relasi. Sedangkan pada Spinoza, konsep aksidensi semakin beranjak maju, dengan konsep aksidensi, yang beresensi sekaligus pula berelasi.

Konsep aksidensi pada perkembangan berikutnya, memperoleh sentuhan baru pada pemikiran Whitehead, berupa aksidensi yang beresensi, berelasi dan berproses, secara dinamis atau terus-menerus. Konsep substansi Whitehead justru berkebalikan dari yang telah dicapai, dalam konsep aksidensinya. Substansi dalam pemikiran Whitehead, sebenarnya merupakan konsep substansi yang tidak memiliki

aspek permanen, secara hakiki. Kalaupun dipandang ada, sebatas sebagai "pola-pola tetap", yang secara internal juga berelasi dan berproses. "pola-pola tetap" sebenarnya boleh dikatakan bukan sebagai representasi aspek permanen, karena ia juga berelasi dan berproses secara internal. Pemikiran Whitehead – dengan demikian – pada hakikatnya hanya bertumpu pada konsep aksidensi, yang terapresiasi secara tajam dan sempurna.

Pembahasan berikut ini akan difokuskan pada pemikiran Whitehead, yang telah meletakkan dasar-dasar yang kuat, terutama konsep aksidensinya. Konsep substansinya hanya akan dibahas sejauh berkaitan, terutama tentang konsep "pola-pola tetap".

Pemikiran Whitehead dalam konstelasi perdebatan mengenai persoalan aksidensi, didasarkan pada sebuah asumsi, bahwa kategori fundamental dalam realitas adalah kategori "proses" dan "relasi". Kedua kategori itu dimunculkan sebagai usaha untuk menandaskan, bahwa realitas itu dinamis dan berproses, sehingga kategori perubahan tidak bisa diabaikan begitu saja, dalam menjelaskan realitas.

Dua kategori ini sangat penting untuk dijelaskan di awal pembahasan, mengingat bahwa keduanya merupakan kata kunci untuk memasuki pemikiran Whitehead, terutama konsepnya tentang aksidensi.

> Dalam kata "proses" dia tidak memaksudkan adanya peristiwa yang terus mengalir secara sinambung tanpa adanya suatu puncak-puncak atau gumpalan-gumpalan gelombang pengalaman. Mengalirnya waktu dalam pengertian Whitehead mengenai "proses" bersifat "*epochal* ", artinya ada titik-titik pemberhentian sementara sebagai

puncak-puncak atau gumpalan-gumpalan gelombang pengalaman.

Kategori "relasi" dalam filsafat proses berbeda dengan filsafat "substansi" yang menganggap kategori relasi sebagai sesuatu yang aksidental. Filsafat proses justru berpandangan sebaliknya, yaitu menganggap kategori relasi sebagai sesuatu yang hakiki. Apa dan siapa sesuatu atau seseorang itu amat ditentukan oleh bagaimana ia secara aktif menjalin relasi dengan seluruh kenyatan yang ikut mempengaruhi dan membentuk dirinya.

Kategori relasi dan proses, jika dipadukan sebagai dua hal yang saling menyaratkan dan seukuran, maka akan didapatkan suatu konsep aksidensi, yang sungguh-sungguh sempurna. Kedua prinsip tersebut mengindikasikan, bahwa segala sesuatu bersifat dinamis, selalu berubah dan berproses, secara berkesinambungan. Hakikat kemengadaan aksidensi, bahkan betul-betul ditentukan oleh kedua kategori tersebut. Esensi aksidensi berarti sama sekali tidak tergantung kepada sesuatu, yang memiliki kepermanenan dalam dirinya. "ketergantungan" aksidensi hanya dan jika hanya ia berelasi dan berproses, baik secara internal maupun eksternal.

Hal ini akan semakin jelas, jika menyimak apa yang disampaikan Sudarminta berikut ini.

> Sebagai suatu "organisme", atau suatu satuan sistem unsur-unsur yang hidup, segala sesuatu yang ada (benda, tumbuhan, binatang, manusia, Tuhan) merupakan suatu medan kegiatan (aktivitas). Gerak perubahan terjadi dalam segala hal. Bahkan benda-benda yang biasa kita sebut sebagai benda mati atau benda tak bergerak (seperti batu karang, gunung dan bukit, piramid dan candi), semua itu

pun mengalami perubahan. Mengalirnya waktu atau jaman membawa perbedaan pada benda-benda tersebut. Dunia seluruhnya terus mengalami perubahan. Fisika modern menunjukkan bahwa benda-benda yang secara inderawi kita alami sebagai benda padat, atau satu satuan yang bersifat kental dan tetap, ternyata merupakan suatu medan gerak jutaan elektron yang berpusar secara cepat.

Kutipan di atas, menurut penulis seharusnya dijadikan "batu loncatan" untuk merefleksikan konsep aksidensi dan substansi Whitehead. Hal pertama yang bisa dikatakan dari kutipan di atas, bahwa esensi aksidensi (identitas aksidensi) akan betul-betul menampakkan perbedaannya, antara pengada yang satu dengan pengada yang lain, seiring dengan bagaimana setiap pengada tersebut beraktivitas (berproses dan berelasi). Segala sesuatu yang ada (apapun identitasnya), pada hakikatnya dapat disebut sebagai "aksidensi" dalam arti yang hakiki. Bahkan sebongkah batu karang, yang seakan-akan menjadi simbol kekokohan, dan keteguhan dari segala perubahan, dalam perspektif fisika modern, ia sebenarnya juga mengalami proses perubahan secara internal (pergerakan jutaan elektron).

Paparan itu, semakin meyakinkan penulis, bahwa konsep aksidensi-nya Whitehead betul-betul sempurna. Dunia tak ubahnya seperti "masyarakat aksidensi" yang saling berelasi dan berproses, baik secara internal maupun eksternal, dalam rangka membentuk "identitas" dirinya.

Sudarminta sekali lagi menunjukkan bukti kesempurnaan konsep aksidensi Whitehead, dengan mengatakan, bahwa hubungan internal itu betul-betul ada, dalam setiap pengada.

Ada hubungan internal dan bukan hanya hubungan eksternal antara satuan aktual yang satu dengan satuan aktual

yang lain. Realitas adalah suatu jaringan atau keterjalinan macam-macam hubungan, suatu medan gerak aktivitas yang saling mempengaruhi.

Hal kedua yang bisa didapatkan dari kutipan di atas, bahwa konsep substansi, dalam pemikiran Whitehead, jelas secara hakiki tidak mendapatkan tempat sama sekali. Kalau pun diakui, itu sebatas berupa "pola-pola tetap", yang menurut penulis, hal itu dimunculkan, karena Whitehead sendiri ingin merangkul semua pemikiran sebelumnya, terutama tentang persoalan substansi. Sebenarnya Whitehead, menurut penulis tidak sepenuh hati mengakui suatu konsep substansi, yang mengandung aspek permanen di dalam dirinya. Ini terbukti – setidaknya –dari yang dilontarkan Sudarminta berikut ini.

> Meskipun alam dunia yang berubah dalam waktu itu secara keseluruhan bersifat organik, satuan-satuan aktual yang membentuknya, sebagai satu kesatuan, bersifat atomis, unik, dan tak terbagi. Pengertian ini bagi whitehead bisa dipakai untuk menjelaskan adanya identitas diri (atau aspek permanen) dalam proses perubahan. Permanensi dimengerti lebih sebagai pola-pola tetap yang kembali dalam proses perubahan yang sinambung daripada sebagai suatu substansi yang sendiri tetap tidak berubah.

Identitas diri sebagai pola-pola tetap yang setiap kali secara berbeda muncul kembali tersebut lebih mirip dengan hadirnya suatu "*style*" (corak khas yang tetap) seorang pelukis pada setiap lukisannya, daripada sebuah batu karang yang dalam arus perubahan jaman seakan-akan terus tegak berdiri dan tidak berubah sedikit pun.

Kutipan demi kutipan yang dicatat oleh Sudarminta, dalam bukunya "*filsafat proses*", telah betul-betul menunjukkan

sikap "kompromistis" dari Whitehead. Whitehead, di satu sisi, ingin menolak konsep substansi, yang telah berlangsung sekian lama, sejak pertama kali dicetuskan Aristoteles sampai pada Immanuel Kant, yang bersikukuh bahwa di balik yang serba berubah, ada sesuatu yang bersifat permanen. Whitehead pun, di sisi lain, ingin "membuktikan" penolakannya tersebut, dengan menunjukkan sederetan bukti, bahwa realitas sebenarnya selalu berada dalam "alur" relasi dan proses, sebagai hakikatnya.

Penulis sekali lagi ingin menandaskan, bahwa filsafat yang dibangun oleh Whitehead justru berada di "persimpangan jalan". Whitehead dengan konsep aksidensinya yang begitu sempurna, mengajukan setumpuk bukti, bahwa setiap pengada selalu dalam relasi dan proses. Whitehead, walaupun begitu, tidak ingin meninggalkan begitu saja, segala sesuatu yang memiliki aspek permanen, di dalam dirinya, dengan mengajukan konsep "pola-pola tetap". Whitehead berarti memunculkan konsep "pola-pola tetap", hanya demi keperluan pen-sintesis-an berbagai pandangan kefilsafatan.

Pemikiran Whitehead seperti itulah, yang menurut penulis justru mengesankan secara kuat, bahwa Whitehead hanya setengah hati merangkul substansi, dengan sebatas konsep "pola-pola tetap".

Kendati unsur permanensi pada realitas tidak diabaikan, bagi Whitehead, aktivitas dan perubahan merupakan kategori yang lebih mendasar daripada permanensi.

Kutipan itu lebih dari cukup untuk membuktikan, bahwa "pola-pola tetap"nya Whitehead sekadar memenuhi "syarat" tentang terangkulnya konsep substansi. Jika kategori "perubahan" telah dijadikan aspek fundamental dalam realitas,

maka sudah pasti bahwa kategori "permanen" tidaklah terlalu penting.

Pengakuan Whitehead akan adanya hubungan internal dan eksternal pada setiap pengada, jelas mengindikasikan pula, bahwa di dalam "pola-pola tetap" pun terjadi relasi dan proses, secara internal. "Pola-pola tetap", dengan demikian bisa dikatakan sebagai "pola-pola tetap" yang sebenarnya tidak tetap.

Pemikiran Whitehead – sebelum disimpulkan – akan penulis akhiri dengan sebuah kutipan dari Solomon dan Higgins, tentang "digolongkannya" Whitehead ke dalam golongan "filsuf-aksidensi".

> Filsafat Barat didasarkan pada kategori-kategori seperti "substansi", "esensi", dan "objek-objek". Idealnya adalah permanensi dan keniscayaan. Namun Whitehead melihat suatu kiasan alternatif, suatu arus yang berlawanan yang juga mengalir melalui sejarah filsafat Barat. Itulah kiasan tentang perubahan, tentang kemajuan, tentang proses. Orang mendapatinya pada Heraklitus.

Kesimpulan dari pemikiran Whitehead, yang ditampilkan secara sekilas, dapat dirumuskan sebagai berikut:

Pertama, konsep aksidensi, menurut penulis telah dirampungkan oleh Whitehead – sejauh ini – dengan konsepnya, bahwa aksidensi beresensi, berelasi dan berproses, baik secara internal maupun eksternal.

Kedua, konsep substansi Whitehead diakomodir ke dalam konsep "pola-pola tetap", yang sebenarnya tidak tetap, karena ia pun berelasi dan berproses secara internal dan eksternal.

Ketiga, Whitehead, secara mekanis-logis berdasar pada kesimpulan pertama dan kedua, dapat dijuluki – salah satunya – sebagai "filsuf-aksidensi", yang mengatasi konsep aksidensi sebelumnya (Aristoteles, Descartes, Spinoza), dalam arti tertentu, juga Kant.

Persoalan yang mengganjal dalam pemikiran Whitehead tentang substansi, aksidensi dan relasi keduanya, terangkum dalam keberatan Sudarminta berikut ini.

> Merasa sulit untuk menerima penolakannya secara total terhadap konsep substansi sebagai kategori metafisis (khususnya sebagaimana dimengerti oleh Aristoteles dan Thomas Aquinas) untuk menjelaskan realitas. Kenyataan bahwa sesuatu itu merupakan suatu kesatuan yang padat serta memiliki kemandirian tertentu dan tidak hanya hasil keseluruhan proses relasinya, menurut pendapat penulis lebih memadai untuk diterangkan berdasarkan prinsip substansi yang berelasi dengan substansi lain. Permasalahannya menjadi lebih tajam kalau berbicara tentang manusia sebagai subjek atau pelaku tindakan, pusat kesadaran dan pusat segala kegiatan. Hakikat keberadaan manusia sebagai subjek yang menjadi pelaku tindakan, pusat kesadaran dan pusat segala kegiatannya tidak bisa direduksikan ke keseluruhan tindakan dan kegiatan yang dia buat. Siapa dia itu atau jatidirinya tidak bisa disamakan begitu saja dengan keseluruhan kegiatan yang dia lakukan ataupun relasi yang dia jalin.

Persoalan di atas, akan membawa kepada pemikiran Immanuel Kant, terutama mengenai masalah substansi. Penulis berpendapat demikian, karena "pola-pola tetap" sebagai representasi konsep substansi pada Whitehead, tidak

memuaskan secara argumentatif. "Pola-pola tetap" yang berelasi dan berproses, secara internal dan eksternal, jelas mengindikasikan bahwa di dalam dirinya tidak terdapat aspek permanen. Relasi antara substansi dengan substansi lain, dengan demikian, menjadi sebuah tanda tanya besar akan terjadinya hubungan tersebut.

Pemaknaan realitas, benar kata Sudarminta, lebih memadai memakai pola substansi berelasi dengan substansi lain. Hal itu dimungkinkan dengan berpijak pada asumsi, bahwa segala sesuatu memiliki aspek otonomi-unik, di samping aspek relasi di dalam dirinya. Aspek permanen, sebagai aspek otonomi-unik itulah yang memungkinkan adanya relasi substansi dengan substansi lain. Ketika aspek permanen tidak ada, atau setidaknya dianggap tidak ada berarti, patut dipertanyakan secara argumentatif-logis, sebuah pernyataan, "Substansi berelasi dengan substansi lain", otonomi-unik berelasi dengan otonomi-unik yang lain. Otonomi-unik yang mana berelasi dengan otonomi-unik yang mana ? Inilah pertanyaan yang muncul, ketika aspek permanen, sebagai aspek otonomi-unik tiada dalam diri setiap pengada, atau setidaknya dieliminir sampai pada titik minimal. Itu berarti harus ada kepastian, "Siapa" berelasi dengan "siapa", berdasar pada otonomi-uniknya masing-masing.

Pemikiran Whitehead – hemat penulis – telah menuntaskan persoalan aksidensi secara tajam dan sempurna. Pada Whitehead aksidensi telah dirumuskan sebagai sesuatu yang beresensi, berelasi dan berproses secara dinamis atau terus-menerus, seperti yang telah dijelaskan pada halaman sebelumnya. Namun persoalan utama yang menyelimuti pemikiran Whitehead terletak dalam konsep substansinya. Perhatian penulis, oleh karenanya akan lebih banyak dicurahkan

pada konsep substansi, yang belum banyak mengalami kemajuan, sejak dicetuskan pertama kali oleh Aristoteles.

Persoalan substansi yang diwariskan oleh Spinoza dan Whitehead, seperti yang telah dijelaskan di atas, mengantarkan pada pemikiran Immanuel Kant. Kant, Di satu sisi mengakui adanya substansi, yang memiliki aspek permanen di dalam dirinya. Ia, Di sisi lain juga mengakui dimungkinkannya adanya aspek relasi, karena *mainstream* filsafatnya, menempatkan aspek relasi sebagai lapisan "kenyataan" yang fundamental.

Persoalan substansi yang menyita banyak perhatian Kant, terkait dengan persoalan substansi yang masih bersifat statis, tetapi tanpa relasi. Hal inilah yang memicu Kant untuk merumuskan sebuah konsep substansi, yang inheren memiliki unsur permanen, tetapi tetap dalam relasi dengan yang-lain.

Langkah inisiasi yang perlu dicari rujukannya pada pemikiran Immanuel Kant, adalah mencari bukti-bukti argumentatif, bahwa substansi memiliki unsur permanen dalam dirinya. Setelah itu baru beranjak ke tahap selanjutnya, yaitu mencari tahu formulasi pemikiran Kant, tentang substansi yang tidak hanya bersifat permanen, tetapi juga mempunyai sifat dinamis dalam dirinya.

Joko Siswanto mencatat setidaknya ada beberapa tahap argumentasi, dari pemikiran Kant tentang permanensi substansi. Pertama, ketika saya menyadari penampakan, saya menyadari sejumlah penampakan yang ada sekarang pada waktu khusus sekarang ini.

Penulis berpendapat bahwa dari argumen pertama ini, sebenarnya Kant hanya ingin mengatakan, bahwa fenomen yang terjadi sekarang, boleh jadi lusa, besok bahkan beberapa detik kemudian, akan mengalami perubahan. Fenomena ini jelas mengarahkan pada adanya unsur yang "wajib" dimiliki oleh

setiap fenomen, yaitu unsur dinamis. Fenomen itu, dengan demikian bisa dikatakan bersifat temporal dalam dirinya, dan selalu harus diyakini begitu. Kedua, waktu, dimana semua perubahan dari yang nampak diakui terjadi, tetap tidak berubah. Ketika yang nampak berubah dari penampakan yang satu ke penampakan yang lain, maka perubahan yang terjadi itu bukan pada waktu itu, tetapi pada penampakan itu.

Penulis memahami argumen kedua Kant, sebagai sebuah pembedaan yang mengarah kepada semacam pembedaan, antara *noumenon* dan *fenomenon*-nya Kant sendiri. Waktu dalam argumen tersebut, jelas diposisikan berada dalam "bidang" *noumenon*. Waktu *an sich* berarti dimaknai sebagai sesuatu, yang tidak bersifat inteligibilitas, karena waktu bukan merupakan suatu penampakan. Waktu di samping dimaknai seperti itu, juga bermakna tidak pernah berubah, walaupun segala sesuatu yang berada dalam waktu, mengalami perubahan. Ini merupakan argumentasi yang dipersiapkan oleh Kant, untuk argumen berikutnya.

Penampakan dalam argumen kedua di atas, jelas berada dan diposisikan sebagai *fenomenon*, yang selalu mengalami perubahan, dan mampu dipahami oleh manusia. Immanuel Kant sesungguhnya hanya ingin menyampaikan, bahwa sesuatu yang harus diusahakan kepahamannya oleh akal manusia, adalah sesuatu yang berada dan diposisikan sebagai *fenomenon*, di luar itu jelas dan pasti bukan konsumsi akal, untuk memahaminya. Ketiga, selanjutnya Kant mengatakan, dengan demikian harus ada dalam penampakan itu apa yang disebut "*substratum*" yang mewakili waktu secara umum; dan semua perubahan atau semua koeksistensi harus bisa ditangkap, dipahami dalam *substratum* ini.

Argumen ketiga ini merupakan argumen lanjutan, untuk semakin memperjelas dan memperkokoh argumen kedua. Argumen ketiga ini, Kant – keyakinan penulis – sudah memasuki konsep dasar relasi substansi-aksidensi. Kant, setelah menancapkan aspek dinamis (yang berubah) pada setiap fenomen, pada argumen pertama, kemudian dilanjutkan dengan menyebut aspek permanen (dalam hal ini dinisbahkan pada waktu *an sich*), pada argumen kedua. Argumen ketiga ini, dengan demikian merupakan implementasi keinginan Kant, untuk semakin memperjelas dan memperkokoh argumen sebelumnya. Argumen ketiga tersebut ingin menandaskan, bahwa setiap fenomen haruslah mengandung secara inheren aspek permanen, yaitu "*substratum*" dan aspek perubahan, yang tetap terpahami. "*Substratum*" yang melandasi setiap perubahan fenomen, dengan karakternya yang seperti itu, pasti akan terpahami juga, sehingga ia bukan sesuatu yang asing, bagi akal. Keempat, Kant selanjutnya mengidentikkan *substratum* ini dengan pengertian substansi.

Argumen ini jelas dalam dirinya sendiri. *Substratum* yang dipahami sebagai sesuatu yang berdiri sendiri, bersifat statis, seperti yang dipahami Aristoteles, berarti akan tetap dipertahankan oleh Kant, dan akan dipakai untuk memaknai konsep substansinya, tetapi dengan sentuhan baru. Modifikasi Substansi ala Kant, berupa konsep substansi yang melandasi segala perubahan (argumen ketiga) dan tetap terpahami oleh akal (argumen kedua). Kelima, Kant dengan demikian mengambil kesimpulan bahwa ada sesuatu yang permanen di tengah-tengah semua penampakan yang terus-menerus berubah.

Penulis betul-betul yakin, bahwa argumen yang terakhir ini merupakan semacam gabungan, dari argumen-argumen sebelumnya, namun dialurkan secara mekanis-logis. Argumen

kelima ini berarti merupakan argumen, yang mau tidak mau harus "lahir", sebagai konsekuensi logis dari adanya argumen-argumen sebelumnya. Penulis juga yakin, bahwa argumen-argumen sebelumnya, sebetulnya telah diarahkan oleh Kant, sedemikian rupa sehingga mengarah pada argumen terakhir.

Argumen terakhir Immanuel Kant – hemat penulis – telah sukses dan memadai untuk membuktikan bahwa substansi memiliki unsur permanen, sebagai hakikat dirinya. Kesimpulan ini mungkin tidak terlalu "bombastis", jika mencermati apa yang telah dihasilkan oleh filsuf-filsuf sebelumnya, sejak Aristoteles sampai pada Spinoza, dalam arti tertentu termasuk juga Whitehead. Kesimpulan ini akan menjadi sesuatu yang luar biasa, jika dihubungkan dengan pemikiran Kant selanjutnya, seperti yang akan dikaji berikut ini.

Langkah berikutnya, seperti yang penulis rencanakan di awal adalah mencari penjelasan, perihal konsep substansi Immanuel Kant, bahwa substansi secara inheren tidak hanya memuat aspek permanen, namun juga memuat aspek dinamis.

Penelusuran tentang hal ini, berpijak pada penjelasan Kant sendiri tentang substansi, sebagai sesuatu yang bersifat inteligibilitas. Uraian Kant tentang konsep substansinya disampaikan oleh Solomon dan Higgins, berikut ini. Kategori substansi, misalnya, adalah aturan yang mengatur setiap pengalaman manusia yang menghendaki sensasi-sensasi tersebut diatur sedemikian rupa sehingga kita mengalami objek-objek material.

Paparan Solomon dan Higgins tersebut, pada dasarnya ingin menyampaikan perihal konsep substansi Kant, sebagai sesuatu yang bisa diamati oleh manusia. Substansi dalam kerangka *substratum*, Dengan perkataan lain, bukanlah sesuatu yang asing bagi manusia, karena substansi tidaklah bersifat

transenden, yaitu mampu dikenal dan dipahami oleh struktur nalar manusia.

Penjelasan ini sekaligus memperkuat alasan penulis, untuk mencari tahu bagaimana rumusan konsep substansi Immanuel Kant, yang didalamnya mengandung aspek relasi sehingga bersifat inteligibilitas.

Uraian Joko Siswanto tentang hal ini betul-betul mewujudkan apa yang dimaksudkan oleh penulis. Untuk mengidentifikasi substansi, Kant mengatakan, bahwa substansi yang nampak mewujud dengan sendirinya bukan melalui kepermanenan dunia yang tampak, tetapi melalui tindakan atau aksi. Dimana ada aksi – dan dengan demikian ada aktivitas dan tenaga – di sana ada substansi.

> Aksi menunjukkan hubungan subjek kausalitas dengan akibatnya. Suatu akibat menurutnya merupakan sesuatu yang terjadi, dan dengan demikian menjadi milik dunia perubahan. Apa yang merupakan landasan sesungguhnya dari perubahan, yang merupakan akibat, haruslah sesuatu yang dalam dirinya sendiri tidak berubah. Ini, menurut Kant, adalah hal yang sifatnya permanen dan itulah substansi.

Dua kutipan di atas menyiratkan, bahwa substansi menjadi "landasan" bagi dipahaminya segala sesuatu yang selalu mengalami proses perubahan. Kata "landasan" juga mengindikasikan, bahwa substansi "mewarnai" sesuatu yang selalu berubah tersebut. Hal itu berarti pula, hanya terjadi pada "substansi" yang "mau" berelasi dengan sesuatu yang dilandasinya. Konsep "aksi", seperti dalam kutipan di atas, itulah yang merupakan mediator terjadinya proses relasi timbal-balik substansi-aksidensi dan aksidensi-substansi.

Dua kutipan di atas dan kutipan-kutipan sebelumnya, bagi penulis telah menuntaskan "misi" pencarian konsep substansi Immanuel Kant. Konsep yang dimaksud, terdiri dari dua kesimpulan utama. Pertama, konsep substansi yang diidentikkan dengan *substratum* oleh Kant. Hal ini berarti substansi dimaknai sebagai sesuatu yang memiliki aspek permanent, di dalam dirinya. Konsep yang pertama ini, telah dituntaskan dengan mengajukan lima argumen pokok Immanuel Kant, seperti yang telah dijelaskan di atas. Kedua, konsep substansi dijabarkan oleh Kant sebagai sesuatu, yang di samping memuat aspek permanen, juga mengandung aspek relasi di dalam dirinya. Hal ini telah dituntaskan, dengan mengajukan konsep "aksi" Immanuel Kant, seperti yang telah dijelaskan oleh Joko Siswanto di atas.

Seluruh uraian konsep substansi Immanuel Kant, jika disarikan ke dalam beberapa *item*, akan didapatkan rumusan sebagai berikut:

Pertama, substansi memiliki aspek permanen dan aspek relasi sebagai hakikat dirinya. Aspek permanen inilah, yang sesungguhnya memungkinkan substansi dijadikan sebagai "landasan", bagi segala sesuatu yang terus berubah. Aspek relasi juga penting, bagi terciptanya substansi yang memiliki sifat inteligibilitas. Hal itu sangat mungkin terjadi, karena dimediasi dengan konsep "aksi".

Kedua, aksidensi (istilah Kant adalah perubahan) yang berhakikat terus-menerus "bergerak" dalam kerangka "menjadi", akan memberikan kekayaan makna pada substansi. Pernyataan ini akan menimbulkan dua implikasi penting, terhadap relasi timbal-balik substansi-aksidensi. Implikasi pertama, hakikat aksidensi dalam ke-"menjadi"-annya hanya mungkin dipahami, sejauh berelasi dengan substansi, sebagai

substratum, yang memberikan pendasarannya. Implikasi kedua, walaupun aksidensi mampu memberikan kekayaan makna pada substansi, tetapi tidak sampai mengubah hakikat substansi, yang bersifat permanen, secara inheren. Aksidensi berarti hanya sebatas memberikan "corak khas" pada substansi.

Kesimpulan pertama dan kedua, secara mekanis-logis akan menghasilkan kesimpulan berikutnya, yaitu

Ketiga, relasi timbal-balik substansi-aksidensi – dengan demikian – bukan merupakan relasi metafisik. Relasi timbal-balik antara keduanya, berarti merupakan bagian dari realitas, sebagai sistem yang holistik. Relasi timbal-balik substansi-aksidensi – oleh karenanya – merupakan relasi empiris dan temporal, yang menggejala dalam dunia penampakan.

Keempat, relasi timbal-balik substansi-aksidensi, sebagai bagian tak terpisahkan dari realitas, hanya mungkin terjadi proses yang demikian, jikalau ada *substratum* (substansi metafisik).

B. Konsep dan Permasalahan Substansi

1. Hubungan substansi-aksidensi dalam metafisika substansi yang bermakna substansionalistik

Perbincangan substansi yang bertumpu pada konsep, bahwa ia berdikari, bersifat permanen dan menjadi "tempat kembali" bagi semua aksidensi, yang tergantung padanya, secara teoritis-filsafati dikenal sebagai metafisika substansi, yang mengandung arti substansionalistik. Arti metafisika substansi yang substansionalistik hanyalah salah satu arti, dari tiga arti yang sudah dikenal, yaitu metafisika substansi yang mengandung arti relasionalistik, dan metafisika substansi yang mengandung arti relasi dan proses. Kedua arti ini, akan menjadi

pembicaraan berikutnya dalam kerangka konsep substansi dan permasalahannya.

Metafisika substansi yang substansionalistik, secara hakiki berangkat dari sebuah keyakinan pemikiran, bahwa ia merupakan hakikat kenyataan yang menopang segala gejala, dan yang tidak berakar lagi dalam suatu lapisan kenyataan, yang lebih mendalam. Sesuatu yang adanya sedemikian rupa, sehingga tidak memerlukan sesuatu yang lain untuk berada.

Arti metafisika substansi yang substansionalistik, jika ditelaah dari sudut pandang lain sebenarnya mengandung aspek relasi, antara substansi yang bersifat tetap, dengan aksidensi yang bersifat temporal. Relasi yang terjadi, pada hakikatnya hanyalah relasi-monolog, yaitu aksidensi selalu terarah dan tergantung kepada substansi. Relasi dengan arah yang berlawanan, dalam konteks pembicaraan ini, dipandang tidak akan pernah terjadi, yaitu substansi terarah kepada aksidensi.

Hal ini jelas diasalkan pada pemikiran Aristoteles, seperti yang dikutip oleh Peursen berikut ini.

> Kita dapat bertanya, demikian Aristoteles, apakah berjalan, berada dalam keadaan sehat, dan duduk, masing-masing berada pada dirinya sendiri, dan demikian juga mengenai segala predikat lainnya. Segalanya itu tidak berdiri pada dirinya sendiri, maka dari itu tak dapat dipisahkan dari substansi. Sebetulnya yang merupakan substansi ialah itu yang jalan, yang sehat, yang duduk. Nah, inilah yang mendasari segala predikat tadi (*Hypokeimenon* = *substratum*).

Masalah hubungan substansi dan aksidensia, dalam perspektif metafisika substansi yang substansionalistik, terletak pada substansi sebagai subjek "penerang", yang tidak

diterangkan lagi, oleh yang ada-yang lain. *Mainstream* yang seperti itu, menyebabkan realitas kemudian terpahami menjadi dua bagian, yaitu realitas yang keberadaannya bersifat mandiri, yang tidak membutuhkan yang ada-yang lain, untuk dipahami. Realitas yang lain merupakan realitas yang membutuhkan, dan tergantung terus pada yang ada-yang lain, untuk mengada.

Lorens Bagus dalam hal ini menyatakan, bahwa

> "Realitas dalam kaitan dengan substansi dan aksidensi dapat dibagi atas dua, yakni realitas yang keberadaannya dari dirinya sendiri dan yang lain sebagai modifikasi dari keberadaan yang dimiliki sendiri itu. Dalam hal ini tidak ada jalan tengah. Maksudnya tidak ada sesuatu yang berada pada yang lain tanpa yang itu tidak mempunyai keberadaan *per se*".

Penjelasan yang dilontarkan Lorens Bagus di atas, menjadi begitu penting ketika dikenakan pada arti metafisika substansi yang substansionalistik. Jalan tengah, dalam hubungan substansi-aksidensi, sangatlah mustahil, sesuatu yang tidak mungkin, dan di luar kelogisan, bahwa ada sesuatu yang mengada pada yang ada-yang lain, sekaligus tanpa mengada pada yang ada-yang lain, tidak mempunyai keberadaan yang hakiki. Pemahaman dasar metafisika substansi yang substansionalistik, dalam konteks hubungan substansi-aksidensi, sebenarnya mengacu pada ketiadaan jalan tengah tersebut.

Pemaknaan substansi dalam kerangka metafisika substansi yang substansionalistik, mulai diperdebatkan ketika hubungan substansi-aksidensi berpijak pada asumsi ontologis, yaitu tidak ada konsep yang ada dalam yang ada-yang lain (aksidensi), jika tidak ada konsep yang ada *per se* (substansi).

Perdebatan tentang hal ini, semakin memanas ketika asumsi dasar ontologis di atas, semakin diperkuat dengan sebuah pertanyaan fundamental, seperti yang disinyalir oleh Sontag, yaitu "Apa yang memadai dalam dirinya sendiri"? Yang memadai dalam dirinya sendiri itu adalah unsur yang dengan mengacunya "substansi" memperoleh maknanya. Yaitu, substansi yang memadai dalam dirinya sendiri dan dengan demikian, mampu mengada sendiri.

Relasi monolog substansi-aksidensi, yang dipahami seperti di atas, membawa konsekuensi logis, setidaknya memunculkan sebuah pertanyaan yang perlu dipertimbangkan, sebagai bahan refleksi. Seandainya –jika bisa– segala aksidensi yang diamati dengan pancaindra itu, dihapuskan atau paling tidak disingkirkan dari "badan" substansi, kemudian apa yang bisa diketahui, apa yang bisa dikenal ? Pertanyaan ini, ketika dihadapkan dengan sebuah kenyataan, bahwa peranan aksidensi adalah mengaktuasi substansi, artinya substansi menampakkan diri lewat atribut-atribut itu, maka sudah bisa dipastikan, bahwa substansi lalu menjadi sebuah " X " besar, yang tak dikenal, semacam "*noumenon*", atau "*Das Ding an sich*"-nya Immanuel Kant.

Konsekuensi ini juga secara tidak langsung merupakan sebuah pengakuan – yang masih perlu dipertanyakan secara epistemologis – naif dan cenderung pesimistis, bahwa kemampuan roh manusia hanya dapat mengenal atribut-atribut. Sosok substansi lalu menjadi "sesuatu" yang bukan merupakan konsumsi kemampuan roh manusia, untuk memahami. Sungguh ironis! Dan telah meluluhlantakkan bangunan nalar kemanusiaan sampai pada titik *nadhir*.

Permasalahan lain yang segera menanti, yaitu bahwa dengan relasi-monolog substansi-aksidensi mengharuskan

diakuinya suatu pernyataan, "Kenyataan yang sejati itu, lebih berbobot dan bernilai daripada realitas yang esensinya tidak sempurna, karena masih tergantung pada yang lain".

Pernyataan di atas, di satu sisi tidaklah terlalu merisaukan untuk diakui kebenarannya, tetapi di sisi lain, pernyataan itu segera membuat kening berkerut seraya bertanya, "Apalah artinya sebuah realitas yang sesungguhnya lebih berbobot dan bernilai, jika hal itu tidak diketahui, tidak dikenal dan masih merupakan semacam *Das Ding an sich"*?

Realitas yang berkarakter seperti itu, bagaimana mungkin bisa disingkap makna yang terkandung di dalamnya? Bagaimana pula "dia" bisa memberikan kontribusi yang signifikan, terhadap tertatanya dunia secara lebih baik, jika maknanya saja sudah tidak bisa dicerna oleh kemampuan manusia.

Relasi substansi-aksidensi, dalam kerangka metafisika substansi yang substansionalistik, dengan merujuk pada segala persoalan yang melingkupinya, harus dipertanyakan dan kalau perlu ditolak, sebagai sebuah konsep yang fungsional. Penulis mencatat ada beberapa alasan yang menyertainya.

Pertama, konsep hubungan substansi-aksidensi, dalam arti metafisika substansi yang substansionalistik, memunculkan sosok substansi yang tak dikenal, sebagai sebuah " X "besar. Pemahaman konsep relasi substansi-aksidensi, juga memunculkan konsep aksidensi "yang tak berdaya" sebagai representasi dari substansi, karena kemudian substansi tetap merupakan sesuatu hal yang misterius.

Kedua, konsep hubungan substansi-aksidensi, dalam metafisika substansi yang substansionalistik, telah mengeliminir kemampuan manusia hanya sebatas mengenal atribut-atribut, yang temporal dan semu. Konsep ini, dengan demikian telah

menutup pintu rapat-rapat terhadap kemungkinan, bahwa manusia bisa memperoleh dan sampai pada realitas yang sejati.

Ketiga, metafisika substansi yang substansionalistik, dalam konteks hubungan substansi-aksidensi, perlu dipertanyakan aspek fungsionalnya dalam dunia praksis. Gugatan itu berdasar pada sebuah pengakuan, bahwa realitas yang sesungguhnya, memang berbobot dan bernilai, namun tak bisa diungkap makna apalagi kemanfaatannya, karena realitas yang sejati masih merupakan sebuah tanda tanya besar, "Apa" dan "Bagaimana" sesuatu itu.

Ketiga persoalan yang mengiringi konsep relasi substansi-aksidensi, dalam kerangka arti metafisika substansi, yang substansionalistik di atas, setelah disimak dan dicermati secara seksama, maka penulis memutuskan, untuk "mengeliminasi" metafisika substansi yang substansionalistik, sebagai sebuah konsep yang fungsional. Metafisika substansi yang substansionalistik, secara teoritis-filsafati dan secara akademis, khususnya dalam penulisan tesis ini, dengan demikian tidaklah memadai untuk dipergunakan sebagai objek formal.

Konsep metafisika substansi yang substansionalistik, seharusnya mempunyai kelebihan dan kekurangan, kalau berpijak pada pemeo,"Setiap sesuatu mempunyai kelebihan dan kekurangan". Kelebihan dari konsep ini – kalau boleh disebut demikian – hanyalah sebuah pengakuan tak berdasar, bahwa manusia memiliki realitas sejati, realitas yang sesungguhnya, sebab ia asing bahkan tidak diketahui, sehingga tak terpahami kemengadaannya. Bahkan aksidensi tidak cukup representatif membawa substansi mewujud, dan menampak pada roh manusia, untuk dikenal, untuk dipahami dan untuk diinterpretasi maknanya. Pernyataan itu dapat dijelaskan demikian, aksidensi yang mengaktuasi substansi sebagai realitas

sejati, yang dengannya manusia mengenal substansi, tidak berarti bahwa substansi sama dan identik dengan atribut-atribut tersebut.

Komentar Alfred North Whitehead mengenai tidak memadainya konsep substansi, dalam metafisika substansi yang substansionalistik, perlu mendapatkan apresiasi yang serius. Komentar yang dimaksud adalah sebagai berikut :

> Setiap satuan aktual merupakan bagian integral dari seluruh alam semesta dan tidak bisa ada terlepas dari relasinya dengan yang lain. Dalam pandangan Whitehead, secara sosial pemakaian kategori substansi, yang memandang setiap individu sebagai pribadi yang mencukupi dalam dirinya sendiri dan menganggap relasi dengan yang lain melulu bersifat aksidental, sebagai model untuk menggambarkan realitas, bisa memperkuat berkembangnya semangat individualisme dalam masyarakat.

2. Hubungan substansi-aksidensi dalam metafisika substansi yang bermakna relasi dan proses

Metafisika substansi yang substansionalistik, setelah ditelaah secara jujur-argumentatif, dengan berat hati harus dipeti-es-kan sebagai objek formal, dalam menelaah tradisi carok. Penulis masih akan "menyeleksi" dua arti metafisika substansi yang akan dijadikan objek formal dalam penulisan laporan penelitian ini.

Pembahasan dua arti metafisika substansi yang berikut ini, tentu saja akan lebih *simple* dan langsung menukik pada pokok bahasan, sebab penelusuran konsep substansi dan aksidensi, telah dirampungkan di halaman sebelumnya. Pengkajian berikutnya, dengan demikian akan langsung ditekankan pada konsep hubungan substansi-aksidensi, dalam

"dunia" metafisika substansi yang mengandung arti relasi dan proses.

Metafisika substansi yang mempunyai arti relasi dan proses, sesungguhnya sejak awal memang dimaksudkan sebagai analisa kritis, terhadap metafisika substansi yang substansionalistik. Sebagai suatu organisme dalam alam semesta mutlak adanya saling relasi dan saling ketergantungan; kenyataan dasar yang membentuk segala sesuatu yang ada sebagai peristiwa-peristiwa dinamis adalah saling terkait, dan bukan substansi-substansi yang statis dan mandiri (arti metafisika substansi yang substansionalistik).

Metafisika substansi yang bermakna relasi dan proses, mengawali analisa kritisnya di bidang interaksi sosial. Skema hubungan substansi-aksidensi secara substansionalistik, dalam kerangka itu, dipandang mengandung implikasi yang sangat berbahaya. Relasi monolog aksidensi-substansi itu, telah nyata-nyata meniadakan adanya unsur relasi yang sesungguhnya (relasi dan proses), sehingga pemahaman yang seperti itu, pada akhirnya akan semakin menyuburkan semangat individualisme.

> Setiap satuan aktual merupakan bagian integral dari seluruh alam semesta dan tidak bisa ada terlepas dari relasinya dengan yang lain. Dalam pandangan Whitehead, secara sosial pemakaian kategori substansi, yang memandang setiap individu sebagai pribadi yang mencukupi dalam dirinya sendiri dan menganggap relasi dengan yang lain melulu bersifat aksidental, sebagai model untuk menggambarkan realitas, bisa memperkuat berkembangnya semangat individualisme dalam masyarakat.

Hal lain yang memicu munculnya berbagai kritik terhadap metafisika substansi yang substansionalistik, diilhami

juga oleh adanya kenyataan, bahwa kategori-kategori yang ada, termasuk di dalamnya arti substansi yang substansionalistik, tidak lagi memadai seiring dengan kenyataan, dan pengalaman manusia, yang terus berubah dan saling berelasi.

Metafisika substansi yang menekankan pada relasi dan proses ini, dibangun dengan sebuah asumsi, bahwa kategori paling fundamental dalam memaknai realitas kehidupan ini, yaitu kategori proses dan kategori relasi.

> Hal itu mengandung pengertian bahwa kenyataan dasar yang membentuk segala sesuatu yang ada merupakan peristiwa-peristiwa dinamis yang saling terkait. Relasi atau keterkaitan antara satuan aktual yang satu dengan satuan aktual yang lain merupakan sesuatu yang esensial atau konstitutif untuk perwujudan diri si satuan aktual tersebut dan bukan hanya sesuatu yang aksidental saja. Identitas diri yang menyifatkan satuan aktual bukanlah suatu substrat permanen yang mendasari relasi dan perubahan-perubahan aksidental, melainkan suatu pola-pola tetap dari kegiatan yang selalu kembali dalam proses "konkresi" atau proses pembentukan diri bersama yang lain. Identitas diri sebagai pola-pola tetap mirip dengan hadirnya suatu "*style*" (corak khas yang tetap) seorang pelukis pada setiap lukisannya. .

Aliran pemikiran dalam konteks hubungan substansi-aksidensi, yang menekankan pada unsur relasi dan proses, dengan demikian, memaknai seluruh realitas itu (manusia dan dunia infrahuman) bersifat dinamis, selalu berubah dan mengarah pada pembentukan identitas diri, secara baru. Realitas secara keseluruhan pada dasarnya selalu mengalami proses konkresi, dan unsur-unsurnya selalu saling berelasi.

Pemahaman terhadap realitas secara demikian, kemudian berimplikasi logis pada sistem itu sendiri, dan bagian-bagiannya. Setiap unsur sebagai bagian dari keseluruhan sistem berperan pada aktivitas sistem, sebagai satu kesatuan. Sistem sebagai satu kesatuan yang holistik, ikut serta pula menentukan terjadinya relasi, dan proses pada masing-masing satuan aktual, sebagai sebuah unsur yang membentuk sistem.

Penjelasan ini sejalan dengan uraian Joko Siswanto dalam tesisnya, yaitu bahwa "Dalam alam semesta mutlak adanya saling relasi dan saling ketergantungan, kenyataan dasar yang membentuk segala sesuatu yang ada sebagai peristiwa-peristiwa dinamis adalah saling terkait, dan bukan substansi-substansi yang statis dan mandiri".

Sebuah persoalan yang muncul dari seluruh *mainstream* metafisika substansi, yang mengandung arti relasi dan proses, perlu segera diketengahkan. Persoalan yang dimaksud adalah apakah dalam model pemikiran ini, dengan serta merta, boleh dikatakan telah mengabaikan unsur permanensi, dalam seluruh proses perubahan yang terjadi sebagai bagian pengalaman manusia? Jawaban atas pertanyaan ini, terkait langsung dengan pertanyaan, "Lantas bagaimanakah dan dimanakah posisi unsur permanensi tersebut (jika dipandang ada), dalam seluruh realitas yang selalu mengalami proses konkresi?

Metafisika substansi yang menekankan pada relasi dan proses, memang tidaklah mengabaikan adanya unsur permanensi, dalam realitas sebagai suatu kesatuan sistem. Pengakuan terhadap yang tetap, walaupun begitu tidaklah mengarah pada pengertian substansi, seperti dalam metafisika substansi yang substansionalistik. Unsur yang tetap itu diartikan, dan dipahami sebagai "pola-pola tetap", yang selalu kembali dalam proses perubahan sistem, secara keseluruhan.

Aspek permanensi dalam metafisika substansi, dengan relasi dan proses sebagai pusatnya, dengan demikian berangkat dari sebuah asumsi, bahwa satuan-satuan aktual yang membentuk alam dunia, sebagai satu kesatuan, bersifat atomis, unik dan tak terbagi. Berpijak atas asumsi tersebut, kemudian dikembangkan sebuah pengertian, yang bisa dipakai untuk menjelaskan adanya identitas diri, –sebagai embrio adanya "pola-pola tetap" – dalam seluruh proses perubahan. Pengertian semacam inilah yang mendasari pemikiran, bahwa dalam realitas ada pola-pola tertentu, yang acapkali kembali dalam proses perubahan yang sinambung. Inilah yang kemudian disebut sebagai "pola-pola tetap".

Pemahaman arti substansi, yang mengandung relasi dan proses, dengan uraian di atas, menjadi semakin jelas, bahwa ia tidaklah begitu saja meninggalkan unsur permanensi, sebagai salah satu pengalaman manusia. Aspek permanensi, dalam realitas yang selalu berubah dalam waktu, kendatipun begitu bukanlah merupakan kategori fundamental. Kendati unsur permanensi pada realitas tidak diabaikan, bagi Whitehead, aktivitas dan perubahan merupakan kategori yang lebih mendasar daripada permanensi.

Aspek relasi dan proses berarti tetap diposisikan sebagai kategori utama, dalam meneropongi setiap satuan realitas, ataupun realitas secara keseluruhan, tetapi unsur "yang tetap" keberadaannya masih diperlukan, untuk menjelaskan setiap peristiwa (*event*), yang selalu berelasi dan berproses. Unsur yang tetap walaupun bukan yang utama, oleh karena itu tetap diakui eksistensinya, sebagai bagian dari seluruh pengalaman manusia.

Pada hakikatnya – dilihat dari sudut pandang lain – aspek permanensi yang berupa "pola-pola tetap", sebenarnya cenderung mengarah pada "perubahan yang konstan".

Perubahan-perubahan yang terjadi pada setiap satuan otonom, bersifat konstan, dan selalu dapat dilihat sebagai sesuatu yang khas, pada setiap perubahannya. Konsep itulah yang dijadikan dasar pijakan, untuk menyebut "pola-pola tetap" sebagai permanensi. "Pola-pola tetap", dengan demikian mengandaikan adanya corak khas, yang selalu muncul dari perubahan yang satu, ke perubahan yang lain.

Pengakuan akan hadirnya corak khas, yang mengiringi setiap perubahan yang terjadi, masih perlu dipertanyakan, "Apakah corak khas tersebut, secara internal juga berelasi dan berproses? Apakah sebaliknya, ia justru tidak mengalami relasi dan proses, sehingga dengan demikian bolehlah kalau corak khas tersebut, disebut konstan secara internal.

Pemahaman terhadap substansi menurut model ini, jika mau menoleh sejenak padanya, ternyata jawabannya lebih mengacu pada adanya relasi dan proses, secara internal dalam setiap satuan otonom. Ada hubungan internal dan bukan hanya hubungan eksternal antara satuan aktual yang satu dengan satuan aktual yang lain. Realitas adalah suatu jaringan atau keterjalinan macam-macam hubungan, suatu medan gerak aktivitas yang saling mempengaruhi.

Aktivitas internal, memang diakui telah terjadi pada setiap satuan otonom, berarti ia merupakan suatu daya tertentu, yang memungkinkan perubahan dan perkembangan, secara intern. Aktivitas satuan-satuan otonom yang berelasi dan berproses, dalam suatu sistem yang holistik, dengan demikian selalu "dikontrol" oleh aktivitas internal, pada masing-masing satuan otonom.

Mekanisme kontrol ini dimungkinkan dengan mengingat, bahwa setiap satuan otonom memiliki karakteristik dasar, yang berbeda-beda kualitasnya. Karakteristik dasar manusia,

misalnya kebebasan, kreativitas, kebaruan, makna dan tujuan aktivitas dirinya, menjadi lebih intensif dan kompleks dibandingkan dunia infrahuman.

Aspek permanensi dalam pemikiran substansi, yang mengandung arti relasi dan proses, sebenarnya dapat dikatakan tidak ada. "Pola-pola tetap" yang diakui sebagai unsur permanensi, ternyata tidaklah konstan, atau setidaknya tidak memenuhi syarat disebut aspek permanensi, seperti dalam pengertian substansi, yang bermakna substansionalistik. Pembuktian Ketidakkonstanan "pola-pola tetap", dari satu perubahan ke perubahan lain, sejak semula sudah dapat diandaikan, dari adanya konsep aktivitas internal, yang juga mengalami apa yang disebut relasi dan proses.

Kenyataan ini jelas akan menimbulkan persoalan baru, yaitu bagaimana mungkin sebuah analisa bisa diselenggarakan, jika tidak ada tempat berpijak, dan tempat kembali yang bersifat tetap? Ketika tempat berpijak dan tempat kembali, atau ketika substansi dari satu saat ke saat lain terus berubah, – hemat penulis – sangatlah mustahil sesuatu bisa dianalisa, secara memadai. Salah satu syarat suatu analisis disebut memadai, ketika terdapat sebuah tolok ukur untuk mengkaji seberapa jauh kebenaran, kevalidan dan kesahihan suatu analisa. Unsur yang tetap itu, setidaknya masih diperlukan sebagai titik acuan, dalam meneropongi setiap peristiwa yang selalu berubah.

Persoalan ini, memang kemudian menjadi seperti pilihan hidup, yang meminta untuk dipilih. Pilihan yang penulis maksud adalah, "Apakah gerakan itu – tentu dalam kerangka relasi dan proses – dipandang sebagai rasional dan *ultimate*? Setiap pilihan sudah barang tentu memiliki konsekuensi yang tidak kecil.

Gerakan merupakan sesuatu yang rasional dan *ultimate*, bagi yang sepakat dengan konsep tersebut, jelas akan memandang, bahwa unsur yang tetap sebagai titik acuan dan tolok ukur, dalam menganalisa sesuatu, menjadi tidak diperlukan lagi. Konsep ini, ketika dipakai maka tak ayal lagi, akan menjadi perintang besar bagi inteligibilitas. Kemampuan nalar manusia untuk memahami realitas, dalam kerangka relasi dan proses yang tiada bertepi, dengan demikian menjadi sebuah absurditas tersendiri.

Unsur yang tetap merupakan titik acuan dan tolok ukur bagi inteligibilitas, bagi yang sepakat menjatuhkan pilihannya pada pemahaman di atas, jelas pula akan memandang, bahwa aspek permanensi merupakan sesuatu yang diperlukan, pada setiap rangkaian relasi dan proses, yang tidak terbatas.

Sebuah gerakan dalam kerangka relasi dan proses, memang perlu dieliminasi, pada sebuah batas yang bersifat tetap, sehingga memungkinkan nalar-kemanusiaan untuk memahami realitas, yang terus berubah.

Penulis, oleh karenanya sangat sepakat dengan keberatan yang diajukan Sudarminta, terhadap pemahaman arti substansi, dalam kerangka relasi dan proses.

> "Kendati penulis menyetujui atas aspek dinamis dan relasi dalam segala sesuatu yang ada, merasa sulit untuk menerima penolakannya secara total terhadap konsep substansi (arti metafisika substansi yang substansionalistik) sebagai kategori metafisis untuk menjelaskan realitas. Kenyataan bahwa sesuatu itu merupakan suatu kesatuan yang padat serta memiliki kemandirian tertentu dan tidak hanya hasil keseluruhan proses relasinya, menurut pendapat penulis lebih memadai untuk diterangkan berdasarkan prinsip substansi yang berelasi dengan substansi lain".

Seluruh persoalan yang melingkupi pemahaman metafisika substansi, yang mengandung arti relasi dan proses, setelah ditilik dengan seksama, penulis berkeyakinan, bahwa metafisika substansi model kedua inipun, kurang memadai untuk dijadikan objek formal, dalam penulisan tesis ini.

Penolakan terhadap metafisika substansi, yang berarti relasi dan proses, berdasar pada persetujuan penulis terhadap kutipan di atas. Penulis, walaupun begitu, tidaklah secara total menolak aliran pemikiran metafisika substansi, model yang kedua itu. Penulis justru "mengamini" adanya realitas, yang selalu berelasi secara dinamis (relasi timbal-balik), tetapi, ketika realitas sebagai sebuah sistem yang holistik, dimaknai dalam kerangka "proses" yang tiada berujung, maka itulah yang menjadi titik krusial penolakan penulis.

Benarlah apa yang dikatakan Sudarminta di atas, bahwa setiap satuan otonom memiliki apa yang disebut otonomi, keunikan dan keberlainan, yang tidak selalu mengada sebagai buah hasil "relasi dan proses" melulu. Penulis berkeyakinan, bahwa dalam realitas yang serba berubah ini, ada sesuatu yang bersifat tetap, sehingga pemaknaan realitas selalu berupa substansi berelasi dengan substansi lain.

Penulis akan memasuki pembahasan arti substansi, yang relasionalistik –setelah arti metafisika substansi, yang substansionalistik, dan yang mengandung arti relasi-proses "disingkirkan" secara argumentatif – tetapi sebelumnya, penulis akan memberikan catatan akhir, dari seluruh pembahasan pada sub bab b ini .

Hubungan substansi-aksidensi dalam versi kedua arti metafisika substansi di atas, dalam pandangan penulis, sangatlah tepat jika diberi catatan akhir, menurut model pemikiran Hegelian, yaitu tesis – antitesis – sintesis.

Tesis, dalam hal ini dinisbahkan pada arti metafisika substansi, yang substansionalistik. Pemikiran ini, secara garis besar menekankan pada aspek permanensi (substansi), sebagai sesuatu yang fundamental, namun karena pemikiran ini, mengabaikan aspek relasi secara timbal-balik, maka sesuatu yang bersifat tetap itu menjadi semacam "X-*file*" yang misterius.

Metafisika substansi yang substansionalistik menimbulkan lawannya, yaitu metafisika substansi yang mengandung arti relasi dan proses, sebagai antitesis. Pemikiran model kedua ini (antitesis), lebih menekankan pada aspek relasi dan proses, yang begitu fundamental dalam memaknai realitas, namun pemikiran ini mengabaikan (mengeliminir) aspek permanensi, dalam arti yang hakiki.

Pertentangan metafisika substansi yang substansionalistik (tesis), dengan metafisika substansi yang mengandung arti relasi dan proses (antitesis), akhirnya menimbulkan fase ketiga, yaitu sintesis. Kebenaran yang terkandung, baik dalam tesis maupun antitesis, dalam sintesis tetap disimpan, tetapi dalam bentuk yang lebih sempurna. Tesis dan antitesis menjadi "*aufgehoben*" dalam sintesis. Sintesis, dalam konteks penulisan karya tesis ini, adalah metafisika substansi, yang mengandung arti relasionalistik.

Metafisika substansi yang relasionalistik sebagai sintesis, memuat aspek permanensi, yang direpresentasikan dengan konsep substansi, namun konsep substansi, dalam metafisika substansi, yang substansionalistik "telah lewat", atau sudah tidak berlaku lagi. Aspek yang tetap dalam substansi, sehingga menimbulkan "X-*file*" yang misterius, berarti telah dicabut dan ditiadakan, kemudian diangkat dan dibawa ke taraf yang lebih tinggi (*aufgehoben*). Aspek permanensi tersebut, kemudian diberi sentuhan arti baru dalam sintesis, berupa substansi yang dapat

berelasi. Konsep substansi, dalam metafisika substansi yang relasionalistik, dengan demikian, tetap dikenal dan terpahami, karena ia juga berelasi. Hal ini sangat berbeda dengan konsep substansi, dalam metafisika substansi yang substansionalistik, yang tanpa relasi, sehingga tak dikenal dan tak terpahami.

Metafisika substansi yang relasionalistik, juga memuat aspek relasi, yang direpresentasikan dengan konsep aksidensi, namun konsep aksidensi dalam metafisika substansi model kedua "telah lewat" dan dicabut. Segala sesuatu yang selalu berelasi, dan berproses dengan tiada bertepi, sebagai *Mainstream* dalam metafisika substansi, yang mengandung arti relasi dan proses, berarti telah dicabut dan "sudah lewat", kemudian diangkat dan dibawa ke taraf yang lebih memadai (*aufgehobe*n). Segala sesuatu yang berelasi dan berproses secara sinambung, diberi sentuhan arti baru dalam sintesis, berupa aksidensi yang memiliki batas, yaitu pada substansi yang bersifat tetap.

C. Arti Metafisika Substansi yang Relasionalistik

Metafisika substansi yang relasionalistik merupakan sintesis dari kedua versi arti metafisika substansi, yaitu metafisika substasi yang substasionalistik, sebagai tesis, dan metafisika substansi yang mengandung arti relasi dan proses, sebagai antitesisnya.

Konsep dasar metafisika substansi yang relasionalistik, dibangun dengan berpijak pada asumsi dasar di atas. Konsep yang dimaksud adalah metafisika substansi yang menekankan pada aspek relasi, dengan tetap mengakui aspek permanensi, sebagai dua prinsip dalam memberi arti, dan nilai terhadap realitas, sebagai sistem yang holistik.

Setiap satuan otonom berarti merupakan pendukung sistem yang holistik, dan realitas sebagai sistem yang

menyeluruh, mempunyai andil pula dalam mempengaruhi mengadanya, setiap satuan otonom. Mekanisme seperti ini hanya bisa terjadi, ketika unsur relasi diakui eksistensinya. Mekanisme tersebut juga bisa berlangsung, tidak hanya dengan mengakui unsur relasi, tetapi ketika dipahami, bahwa setiap satuan otonom juga memiliki keberdikarian, keunikan, dan keberlainan. Setiap satuan otonom, dengan demikian mempunyai aspek permanensi, secara internal.

> Eksistensi bukan berada dalam dirinya sendiri, tetapi keberadaannya tergantung relasinya dengan eksistensi yang lain termasuk dengan *transendensi*. Eksistensi karena itu harus bersedia membuka diri untuk berkomunikasi dengan eksistensi yang lain, lebih-lebih dengan yang-*transenden*. Komunikasi haruslah berarti suatu kesempatan dimana justru kesejatian pribadi dapat diungkapkan. Pihak-pihak yang bersangkutan dalam komunikasi eksistensial harus sanggup saling menerima kenyataan bahwa mereka akan tampil dengan kesejatiannya sendiri-sendiri.

Metafisika substansi yang relasionalistik, oleh karenanya berkiblat pada pemikiran, bahwa hubungan substansi-aksidensi merupakan relasi dua arah. Ketika substansi – sebagai unsur yang tetap – berelasi dengan aksidensi, maka yang terjadi adalah substansi "mempengaruhi atau mewarnai" aksidensi, sehingga aksidensi memiliki karakter atau corak khas, yang membedakannya dengan yang lain. Aksidensi dengan corak khasnya, walaupun begitu tidak sampai mencapai derajat permanen, seperti substansi. Corak khas tersebut, berarti akan terus berubah seiring relasinya dengan substansi, dan proses terus berubahnya aksidensi, akan "terhenti" ketika aksidensi mengarah pada substansi, dan begitu seterusnya.

Proses "pewarnaan" oleh substasi terhadap aksidensi, sangat dimungkinkan terjadi, justru karena hakikat substansi bersifat tetap. Substansi yang memiliki aspek permanen, sebagai hakikatnya, dengan demikian mampu menjadikan struktur nalar manusia, dapat memahami dan menganalisis realitas, yang terus-menerus berubah.

Relasi dengan arah berlawanan, yaitu ketika aksidensi – sebagai unsur yang dinamis – berelasi dengan substansi, maka yang terjadi adalah aksidensi memaknai substansi, sehingga substansi dapat diketahui, dikenal dan dipahami eksistensinya, bukan lagi sebuah "*X-file*", yang misterius. Proses pemaknaan ini, walaupun begitu tidak sampai mengubah hakikat substansi.

Kandungan makna yang "dilabelkan" pada substansi itu, sebenarnya yang berubah, seiring dengan berubahnya aksidensi. Hal ini dimungkinkan terjadi, karena aksidensi tidak hanya berelasi dengan satu substansi. Proses perubahan aksidensi terjadi, ketika ia beralih relasi dari satu substansi ke substansi lain. Perubahan itu terhenti – karena aksidensi memiliki batas, tidak berproses tanpa berujung – ketika aksidensi telah berelasi dengan satu substansi tertentu.

Aksidensi, walaupun begitu bukan berarti secara hakiki memiliki aspek permanen, di dalam dirinya, tetapi keterhentian aksidensi terjadi, ketika "bersemayam" dalam satu substansi tertentu, dan itu hanyalah bersifat temporal. Hakikat aksidensi, dengan demikian adalah *per accidens* dan serba berubah, dan justru karena itu, sangat dimungkinkan aksidensi memberikan kekayaan makna, ketika berelasi dengan substansi.

Semua analisa penulis di atas, setidaknya dapat dirujuk pada uraian Joko Siswanto beriku ini.

> Substansi bukanlah merupakan *substratum* yang misterius, sebab bagaimanapun juga substansi memiliki berbagai atribut. Substansi dengan demikian merupakan salah satu cara dari sekian banyak cara dimana kita mengorganisir pengalaman-pengalaman. Ini berarti mengikuti pendapat bahwa tidak ada substansi yang transenden atau yang tidak bisa diamati.

Media relasi, kemudian menjadikan substansi sebagai sesuatu yang bersifat inteligibilitas. Persoalan yang berkembang dari pemahaman substansi, dalam kerangka relasionalistik, adalah bagaimana dan melalui "media" apa substansi dapat diidentifikasi?

Mainstream metafisika substansi yang relasionalistik telah mengemukakan sebuah alternatif jawaban, yang intinya menekankan pada "media" dinamisasi, sebagai unsur yang hakiki dalam diri aksidensi, yang dinisbahkan pada apa yang disebut sebagai "aksi".

> "Aksi" menunjukkan hubungan subjek kausalitas dengan akibatnya. Suatu akibat merupakan sesuatu yang terjadi, sehingga dengan demikian menjadi milik dunia perubahan. Apa yang merupakan landasan sesungguhnya dari perubahan yang merupakan akibat, haruslah diacu pada sesuatu yang tidak berubah. Ini adalah hal yang sifatnya permanen dan itulah substansi. Karena alasan inilah, maka aksi merupakan suatu kriteria empirik yang memadai untuk menetapkan substansialitas sebuah subjek …".
>
> "Dengan demikian substansi itu bukanlah sesuatu yang tak terbayangkan atau terpikirkan; justru karena sifat dasar yang tak pernah berubah itu, maka substansi dapat dianalisa oleh akal budi dengan jelas dan terang. Substansi bersandar

pada dirinya sendiri, tetapi sekaligus mempertahankan hubungannya dengan manusia yang memaklumi dan mengenal".

Dua kutipan di atas, pada dasarnya semakin memperkuat uraian konsep dasar metafisika substansi, yang relasionalistik di halaman sebelumnya. Bahwa substansi identik dengan sesuatu yang berdikari, permanen dan juga berelasi, begitu pula halnya dengan aksidensi, yang identik dengan sesuatu yang serba berproses dan juga berelasi, tidak dapat disangkal. Bahwa keduanya (substansi dan aksidensi) saling berelasi, untuk mendapatkan muatan arti, dan nilai dalam mencapai hakikat diri masing-masing, juga tidak bisa dianggap sepi. Bahwa keduanya juga saling membutuhkan; substansi membutuhkan aksidensi agar terpahami, sehingga bisa dientas kandungan maknanya; aksidensi pun membutuhkan substansi agar "terwarnai", sehingga bisa memiliki corak khas, sebagai satuan kelompok otonom, merupakan sesuatu yang niscaya.

Konsep dasar metafisika substansi, yang relasionalistik dengan titik tekan pada aspek relasi, menjadi sebuah persoalan, ketika aspek permanensi – inheren dalam substansi – berdiri sejajar dengan aspek relasi – inheren dalam aksidensi. Persoalan yang muncul, adalah ketika aliran pemikiran tentang substansi ini, dihadapkan dengan posisi unsur berdikari tersebut, dimanakah lokasinya? Di luar manusia atau di dalam cara berpikirnya manusia itu?

Penulis berpendapat bahwa unsur berdikari – yang identik dengan substansi – jelas memiliki realitas tersendiri, di luar manusia dan berada pada setiap benda, atau barang sesuatu. Hal ini dapat dijelaskan, dengan merujuk pada adanya relasi timbal-balik substansi-aksidensi. Substansi, ketika mengarah pada aksidensi, maka peran penting yang dimainkan

oleh substansi, adalah mempengaruhi atau mewarnai aksidensi, sehingga pada saat melihat, atau merasakan kehadiran aksidensi, jelas bahwa hal itu, setidaknya merupakan representasi substansi. Keberdikarian substansi, dengan demikian bukanlah seperti "dunia" *noumenon*-nya Kant, yang tak terjangkau oleh daya nalar, dan pengalaman kemanusiaan (struktur dasariah manusia).

Kepermanenan substansi, walaupun begitu masih bisa dikenal dan dipahami melalui "media" kehadiran aksidensi, berupa corak khas dari aksidensi tersebut. Corak khas ini, akan "selalu" terlihat konstan dalam aksidensi tertentu, selama belum berelasi dengan substansi lain. Corak khas pada setiap aksidensi tertentu, berarti tidaklah terlepas dari peran unsur berdikari, pada setiap substansi tertentu pula, yang "mewarnai" nya. Corak khas ini, dengan demikian menjadi sangat tergantung kekhasannya, pada aspek permanen dari substansi. Ketergantungan corak khas tersebut, bagaikan air yang akan berubah bentuk seiring wadah yang menampungnya.

Air, ketika telah berada pada satu wadah tertentu, maka air memiliki *style* bentuk sesuai dengan wadahnya. *Style* bentuk tersebut, jelas memperlihatkan secara relatif-representatif aspek permanen dari wadah tersebut. Perubahan *style* bentuk terjadi, pada saat air mulai beralih pada wadah tertentu lain, dan perubahan terhenti selama air tersebut, masih bersemayam di situ. Perumpamaan ini, sebenarnya ingin memberikan penjelasan, bahwa unsur yang tetap pada substansi bukanlah sebuah "X-*file*" yang misterius, terkait dengan adanya relasi substansi-aksidensi, menurut hakikat diri masing-masing.

> Dengan demikian substansi bukanlah merupakan semacam pengemban sifat-sifat yang tersembunyi, melainkan justru di dalam sifat-sifat menampakkan diri sebagai kebertautannya; substansi tak boleh disendirikan lepas dari keseluruhan. Tiada sifat-sifat yang lepas yang satu dari yang lain, yang kemudian masih ditopang oleh sesuatu yang dinamakan substansi. Tak ada warna tanpa bau harum, tak ada rasa segar lepas dari bentuk bundar. Pokoknya, buah jeruk itu bukan semacam pengemban yang tersembunyi di belakang sifat-sifat itu, melainkan justru terjadi dari perpaduan dan keberkaitan sifat-sifat tadi. Substansi buah jeruk ialah apa yang bersama-sama dicetuskan oleh sifat-sifatnya. Jadi substansinya tidak tersembunyi, melainkan justru merupakan gaya yang terwujud dalam perpaduan sifat-sifat.

Aspek relasi dalam "dunia" metafisika substansi, yang relasionalistik pada hakikatnya tidaklah terbatas hanya pada hubungan substansi-aksidensi, tetapi relasi selalu terjadi secara multi arah; Bisa saja model relasinya substansi-aksidensi, dengan memuat dua kemungkinan arah. Relasi substansi-aksidensi, dengan substansi terarah pada aksidensi, dan relasi substansi-aksidensi, dengan aksidensi terarah pada substansi; Bisa juga model relasinya substansi-substansi. Relasi model seperti ini, pada dasarnya menganut model relasi mazhab Bakkerian, yang akan penulis jelaskan pada halaman berikutnya, dan bisa pula model relasi aksidensi-aksidensi, yang juga cenderung pada aliran Bakkerian.

Tata hubungan antara substansi-aksidensi, dalam perspektif metafisika substansi yang relasionalistik, dapat ditarik benang merah dengan uraian sebelumnya, bahwa kerangka hubungan substansi-aksidensi, tidak berada pada "garis edar" relasi metafisik. Relasi tersebut berarti menjadi

bagian tak terpisahkan, dari realitas sebagai sistem yang holistik, dan itu berarti pula, berada dalam kerangka relasi empiris dan temporal, yang menggejala dalam dunia penampakan.

Relasi metafisik yang salah satu unsurnya adalah "substansi metafisik" (*substratum*), walaupun begitu, masih merupakan "kartu as" bagi dimungkinkannya suatu relasi-relasi, yang terjadi pada ruang dan waktu, dalam dunia penampakan. Substansi Sebagai *substratum*, paling tidak memiliki sifat permanen, dan tidak pernah berubah.

Penulis sependapat dengan kutipan di atas, karena penulis memahami realitas, sebagai sesuatu yang serba berproses secara dinamis, namun tetap membutuhkan "sesuatu" yang bersifat tetap. "Sesuatu" yang bersifat tetap itu, setidaknya menjadikan setiap analisis terhadap realitas, memungkinkan untuk dilakukan, berupa terpahaminya setiap proses relasi yang multi arah. Relasi substansi-aksidensi, relasi substansi-substansi, dan relasi aksidensi-aksidensi, dengan demikian merupakan model-model relasi, yang sangat dimungkinkan dinalar, sebagai suatu kajian yang bersifat inteligibilitas.

Relasi multi arah substansi-aksidensi, oleh karenanya "haruslah" diyakini merupakan relasi yang dapat diamati secara empiris. Keyakinan ini berangkat dari suatu kenyataan, bahwa pernyataan tersebut merupakan suatu akibat langsung, dari "mekanisme" yang diperagakan oleh akal, dalam tugasnya menata dunia, secara lebih memadai.

Seluruh konsep tata relasi substansi-aksidensi yang multi arah, setelah mencermati secara intensif, maka sudah bisa diperkirakan rumusan formulasinya. Penulis, dalam hal ini, ingin memaparkan – sebagai konsekuensi logisnya – bahwa setiap relasi yang terjadi dalam "dunia" metafisika substansi, yang relasionalistik, selalu akan menghasilkan apa yang disebut

penampakan. Setiap penampakan yang terjadi, sebagai akibat adanya tata relasi tersebut, oleh karenanya, seharusnya dipandang sebagai sesuatu, yang inheren memiliki unsur yang tetap dan yang berubah.

Uraian tentang segala hal ikhwal metafisika substansi, yang relasionalistik di atas, akan penulis akhiri dengan sebuah renungan singkat, sebagai "jembatan" menuju arti relasi dalam perspektif Bakkerian.

Pada dasarnya ketika arti relasi mulai diperbincangkan, maka itu berarti tiada "sesuatu" *an-sich* (dalam dirinya sendiri), melainkan sesuatu itu selalu dalam kebertautannya dengan manusia, yang mengamati dunia sekitarnya, dalam keseharian, sebagai salah satu pengada diantara pengada-pengada yang lain.

Substansi, dengan demikian, haruslah dinyatakan dengan sebuah "kerelaan intelektual", sebagai sesuatu yang diungkapkan lewat kualitasnya, berupa kelompok satuan otonom, yang sering disebut aksidensi. Bahwa sesuatu itu berwarna, berbau, bernilai dan sebagainya, tidaklah dapat diingkari semua itu –setidaknya – ada keterkaitannya dengan manusia, di samping keterkaitannya dengan pengada-pengada lain.

Metafisika substansi yang relasionalistik, dengan demikian telah memberikan harapan yang besar, dengan meletakkan dasar-dasar yang kokoh, bagi tersedianya pisau analisis yang tajam. Harapan itu, Paling tidak semakin terlihat pada pemikiran mazhab Bakkerian, tentang arti relasi yang – sejauh ini – sejalan dengan pemikiran metafisika substansi, yang relasionalistik di atas.

Bakker, secara garis besar telah memberikan dua landasan yang kuat, bagi dimungkinkannya metafisika substansi yang relasionalistik, sebagai sebuah sintesis.

Pertama, dijaminnya suatu substansi yang kokoh, dengan adanya aspek permanen di dalamnya, namun tetap terpahami. Ia, dalam hal ini menyatakan bahwa substansi merupakan sesuatu yang menjadikan setiap pengada memiliki keunikan dan kekhasan. Sehingga pengada sebagai substansi berciri konkrit-real dan adanya sebagai substansi meliputi semua aspeknya sekaligus, yaitu aspek bertentu, keutuhan dan aspek otonomi-unik.

Landasan yang kedua, yaitu dijaminnya suatu substansi yang "mau" berelasi dengan pengada-pengada lain, sebagai suatu substansi pula. Anton Bakker, dalam konteks ini, berpendapat, bahwa

> sebagai substansi setiap pengada berupa jenis tertentu yang mewujud sebagai suatu pribadi-konkret, ini dan itu. Walaupun begitu, dalam diri setiap pengada memuat baik sifat umum yang khas bagi jenis tertentu tersebut, maupun sifat khusus dalam setiap diri-pribadi pengada, yang unik. Begitu pula pada setiap diri pengada "memuat" aspek relasi dengan pengada-pengada lain baik berlaku antar jenis tertentu maupun relasi antar diri-pribadi pengada, sebagai anggota dalam suatu jenis tertentu.

Konsep relasi dalam perspektif Anton Bakker secara lengkap, akan penulis bahas seoptimal mungkin mendekati apa yang dimaksudkan oleh Bakker, melalui tiga bukunya. Buku pertama, *Ontologi atau Metafisika Umum* sebagai buku primer. Dua buku yang lain, yaitu *Antropologi Metafisik* dan *Kosmologi Metafisik* akan dijadikan sebagai buku-buku penunjang. Seluruh

pemikiran tersebut akan penulis tuangkan dalam sub bab d berikut ini.

D. Arti Relasi dalam Perspektif Bakkerian

Pembahasan awal akan ditekankan pada konsep substansi dan aksidensi Anton Bakker, sejauh yang penulis temukan dalam bukunya, setelah itu baru membahas apa sesungguhnya makna relasi, dalam pandangan Bakker.

Dua hal tersebut sangat penting untuk dikupas, di bagian awal sub bab ini mengingat, bahwa cara pandang terhadap substansi, yang acapkali diidentikkan dengan konsepnya tentang perihal pengada. Pemikiran Bakker dalam kerangka metafisika substansi yang relasionalistik, sebenarnya berada pada *"arash"*, substansi berelasi dengan substansi lain. Pemikiran Bakker tentang substansi, dan konsepnya mengenai pengada, walaupun dibedakan, tetapi terkadang pula dianggap berada pada level yang sederajat dan seukuran.

Penelaahan konsep substansi dan aksidensi dikaji sejak awal, di samping alasan-alasan di atas, terutama karena kedua konsep ini, merupakan pintu gerbang pertama dalam menapaki, dan memahami struktur Ada itu sendiri, yang akan lebih intens dibahas, pada lembaran berikutnya. Frederick Sontag, dalam hal ini berpendapat, bahwa

> Penyelidikan terhadap apa arti "substansi" dan kualitas apa yang esensial bagi eksistensi sesuatu merupakan jalan untuk mendefinisikan struktur Ada itu sendiri, karena apa yang kita cari adalah unsur esensial Ada (sesuatu yang memberi substansi pada Ada. Penyelidikan tersebut akan melatih pikiran untuk menyingkirkan unsur yang tidak penting dan mengembangkan sensitivitas terhadap atribut yang mendefinisikan sesuatu.

Keterangan di atas bisa segera dipahami, dengan menukikkan pada apa yang dikatakan Bakker tentang substansi.

> Ketiga sifat, yaitu pertama, Aku merupakan kenyataan bertentu, dengan isi, arti dan nilai tertentu pula. Aku itu memuat seluruh dasar dan semua gejala ke-aku-an sesuatu, segala aspek dan segenap inti. Kedua, Aku merupakan keutuhan bulat dan merupakan kesatuan real, yang tidak terbagi dan tidak berdistingsi. Ketiga, Aku berdiri sendiri atau berciri otonom dan unik, yang membawa arti dan nilainya sendiri. Aku merupakan pusat-mengada-pribadi yang berdistingsi radikal dengan yang lain.

Istilah substansi, dalam pandangan Bakker merupakan istilah yang merangkum dan mengandung ketiga sifat di atas, atau ketiga sifat itu diungkapkan dengan istilah substansi. Substansi itu, dengan demikian bukan hanya memberikan dasar-dasar pada Aku yang mengada secara real, tetapi juga merangkum seluruhnya, baik *noumenon* maupun *fenomenon*, baik inti maupun segala atribut, yang menempel *per accidens* di dalam Aku.

Pemikiran Bakker, Ketika dicermati secara sungguh-sungguh, terutama konsepnya tentang substansi ternyata, bahwa secara kuantitas dianut suatu keyakinan pluralitas substansi. Hal ini bisa dilihat dari dicetuskannya tiga sifat, sebagai syarat mutlak metafisik bagi "sah"-nya sesuatu disebut substansi. Setiap sesuatu yang di dalam dirinya "mengandung" dan"mengalir" tiga sifat tersebut, yaitu bertentu, keutuhan dan otonomi-unik, maka bolehlah sesuatu itu diberi "label" substansi. Konsekuensi logis yang akan muncul, dengan berdasar pada alur logika semacam itu, sudah bisa ditebak,

bahwa pluralitas substansi merupakan satu-satunya jawaban, terhadap pertanyaan, "Berapa jumlah substansi"?

> Bakker sendiri, dalam hal ini menyatakan sebagai berikut: Bertitik pangkal dari ke-aku-an manusia pribadi, dengan kepastian mutlak (metafisik) ditemukan suatu struktur fundamental dalam kenyataan, yaitu pluralitas substansi dengan indikasinya tiga sifat pada setiap pengada. Ketiga sifat tersebut adalah setiap pengada memiliki kesendirian bertentu. Setiap pengada merupakan keutuhan tanpa perpecahan atau distingsi real-intern. Setiap pengada berdikari secara otonom, dengan berbeda dari yang lainnya. Dengan demikian pengertian monistis tentang kenyataan (kemanunggalan total) sudah tidak mungkin. Keseluruhan mengada nyatanya bercorak jamak dan bermacam ragam. Pada dasarnya kenyataan itu berciri majemuk atau plural. Namun bukan dalam pengertian pluralitas ekstrem, tanpa adanya relasi total.

Bakker, dengan demikian ingin menyampaikan secara implisit, bahwa ada dua hal yang hakiki dalam substansi, di samping menunjukkan sesuatu yang permanen dalam dirinya, juga menunjukkan bahwa ia terbuka bagi yang lain. Hal pertama mengandung arti, bahwa pada saat substansi semakin berelasi dengan sesuatu yang lain, secara multi arah, maka substansi tersebut juga semakin menunjukkan jati diri ke-permanen-annya. Hal kedua mengandung arti, bahwa ketika substansi semakin berotonomi-unik dalam ke-permanen-annya, maka ia juga akan semakin membutuhkan relasi dengan sesuatu yang lain, yang juga berotonomi-unik seperti "diri" nya.

Substansi pada hakikatnya, ketika berada dalam realitas sebagai sistem yang holistik, bersama substansi yang lain

inheren memiliki sifat otonom-unik (absolut), dan selalu dalam relasi (relatif). Kedua sifat tersebut (sifat absolut dan sifat relatif), bukanlah sifat yang berlawanan tetapi berdiri sejajar, seukuran dan sederajat. Kedua sifat itu juga hal yang hakiki dalam mengadanya substansi.

Aspek permanen, sebagai unsur yang tetap dalam substansi, dengan tanpa menyebut aspek relasi, sebagai dua hal yang semestinya tidak perlu dipertentangkan, karena memang tidak bertentangan, tetapi sederajat dan seukuran, berarti ia merupakan substansi yang berkekurangan, tidak lengkap, cacat, bukan yang sejatinya. Otonomi dan relasi dengan demikian merupakan hal yang wajib ada dalam mengadanya substansi.

Penjelasan tersebut di atas, tampaknya sejalan dengan apa yang disampaikan Bakker, berkenaan dengan pemikirannya tentang substansi. "Setiap pengada sekadar pengada selalu bersifat otonom-dalam-korelasi. Sifat otonom-dalam-korelasi itu termasuk hakikat mengadanya setiap substansi, sesuai dengan kepadatannya. Oleh karena itu otonomi-dan-korelasi itu merupakan suatu sifat hakiki bagi setiap pengada, atau adalah sifat khas ontologis".

Kesimpulan –kalau boleh disebut demikian– dari seluruh uraian penulis mengenai pemikiran Anton Bakker tentang substansi, sebenarnya merupakan jawaban dari pertanyaan yang diajukannya.

Selama substansi-substansi tersebut mengada, dan cara mereka mengada sebenarnya merupakan proses yang selalu menuju ada, atau menjadi ada. Apakah mungkin itu menjadi sifat hakiki pada semua pengada (substansi), sebagai sifat transedental, yaitu bahwa pengada (substansi) selalu mengalami proses dan tidak pernah bersifat statis dan tetap? Ataukah mengada itu sekaligus bersifat dinamis, yang juga memiliki

semacam permanensi?[91] Jawaban Bakker atas pertanyaan-pertanyaan tersebut, menurut penulis sekaligus merupakan tesis akhir, dari penjelasannya tentang substansi.

Jawaban yang diberikan oleh Bakker adalah sebagai berikut:

> "Substansi dengan langsung mengungkapkan keunikan dan kekhasan pengada. Jadi pengada sebagai substansi berciri konkret-real, dan adanya sebagai substansi meliputi semua aspeknya sekaligus (aspek bertentu, keutuhan dan otonom-unik). Sebagai substansi ia berupa jenis tertentu (misalnya manusia, atau pohon kelapa), tetapi menurut realisasi pribadi-konkret. Termuat di dalamnya semua sifat umum yang khas untuk jenis itu, tetapi pula semua sifat pribadi-unik. Termuat juga semua relasi dengan pengada-pengada lain, baik yang umum berlaku bagi jenis tertentu itu, maupun sejauh dikonretisasi secara pribadi unik".

Pemahaman terhadap pemikiran substansi Bakker akan bertambah mantap, manakala pemikiran aksidensinya juga disertakan, dalam pembahasan ini. Penulis memahami konsep aksidensi Bakker, sejauh ini memang tidak secara langsung menyebutnya dengan istilah aksidensi. Bakker menyebut konsep aksidensinya selalu memakai istilah "sifat-sifat", yang mengarah pada ketidaktetapan, sebagai unsur yang hakiki, dan inheren di dalamnya.

Pengertian aksidensi sangat perlu diungkap, dalam rangka lebih memahami arti substansi. Pernyataan itu juga diiakan oleh Frederick Sontag, melalui bukunya *Problems of Metaphysics*. Ia mengatakan, "Di sini kita harus mengemukakan pengertian tentang *aksidensi*, karena substansi dan aksidensi

[91]Ibid., hlm., 77.

tidak dapat membedakan unsur jika di sana tidak ada unsur objek (dan juga unsur dari semua Ada) yang merupakan *aksidensi*, yaitu unsur yang tanpa dengan itu objek masih tetap ada".

Setiap pengada (substansi) secara spontan dapat dibedakan, ke dalam berbagai macam sifat khusus, di samping sifat-sifat hakiki yang melekat, secara inheren, yaitu sifat otonomi-unik dan relasi. Sifat-sifat khusus itu bisa berupa sifat berwarna, sifat tertawa dan sebagainya, yang hanya berlaku bagi pengada (substansi) tertentu, dan secara hakiki sifat-sifat tersebut dapat berbeda-beda dan berubah-ubah.

Sifat hakiki yang terdapat pada setiap pengada (substansi) itu, Oleh karenanya bercorak "transendental", artinya ia tidak terikat atau terbatas pada salah satu atau beberapa pengada (substansi) tertentu saja, tetapi mengatasi segala batas, dan berlaku bagi semua pengada (substansi)[95] Ulasan Bakker yang terakhir inilah, yang memperjelas letak perbedaan sifat-sifat hakiki dengan sifat-sifat khusus, yang hanya berlaku dan terbatas pada pengada (substansi) tertentu saja. Sifat-sifat khusus tersebut, di samping itu, juga dapat berubah-ubah sesuai dengan konteks mengadanya pengada (substansi), yang bersangkutan.

Keberlainan dan keunikan pengada (substansi), dengan begitu tidak terletak pada sifat transendentalnya (otonomi-unik dan relasi), tetapi terletak pada sifat-sifat khusus yang selalu beradaptasi, dengan konteks mengadanya sang pengada (substansi). Setiap pengada (substansi), dengan kata lain sekaligus memiliki sifat transcendental, yang sama dan berbeda. Sama, karena sifat transendental tersebut, merupakan hal yang hakiki secara inheren. Berbeda, karena kemengadaan pengada

[95]Ibid., hlm., 63-64.

(substansi) secara konkret-real, terwarnai dan termaknai oleh adanya sifat-sifat khusus, sesuai dengan konteks mengadanya pengada (substansi).

Bakker, dalam hal ini menyatakan, bahwa Substansi dengan sifat-sifat transendentalnya bukan hanya mendasari dan mewadahi sifat-sifat khusus tersebut, tetapi substansi juga dibentuk dan dimaknai oleh sifat-sifat khusus itu. Dengan demikian mengadanya substansi dengan sifat transendental, sebagai sifat paling mendasar pada level paling fundamental, dibentangkan dan diartikulasikan oleh sifat-sifat khusus itu.

Konsep substansi, dengan demikian menjadi tidak relevan dipandang sebagai lapisan paling dasar, yang mendasari segala sesuatu, sehingga substansi tinggallah sebuah "X-*file*" yang misterius. Alasan yang paling memadai, terkait dengan persoalan di atas, setidaknya dapat dirunut, dengan menoleh pada hubungan antara substansi dan aksidensi.

Segala sifat khusus (aksidensi), dalam kerangka "pembentukan" substansi, merupakan kelompok sifat-sifat tersendiri, yang mereka benar-benar mengungkapkan hakikat substansi. Sifat-sifat tersebut, dengan demikian mengambil bagian dalam otonomi dan relasi, sebagai sifat-sifat hakiki pada setiap substansi. Sifat-sifat itu, sebaliknya ikut pula diartikulasikan dan dibentuk oleh sifat-sifat transendental.

Anton Bakker mengungkapnya secara khas dengan mengatakan

> Sifat-sifat kategorial itu (sifat-sifat lain selain sifat transendental) pada hakikatnya merupakan sifat "permanen". Artinya sifat-sifat khusus itu selalu menyertai substansi-substansi yang bersangkutan. Sehingga pengada (substansi) merangkum seluruh kenyataannya pribadi termasuk segala sifatnya, yang paling sederhana sekalipun.

> Sifat-sifat khusus itu ikut menentukan pengada (substansi) menurut mengadanya. Oleh karenanya mereka (sifat-sifat khusus) merupakan konkretisasi atau pelaksanaan khusus dan pribadi, yang ikut membentuk pengada (substansi) menurut keunikannya.

Substansi yang mengada, dengan demikian "menampakkan diri" – bukan lagi sebuah "X-*file*" yang misterius – berupa berbagai macam sifat dalam suatu kekayaan makna, yang tak terhingga, sehingga sifat-sifat khusus itu (aksidensi) tidak lain dan tidak bukan, merupakan rentangan yang begitu luas dari kekayaan makna, mengadanya substansi secara konkret. Semua sifat-sifat khusus, oleh karenanya mengkonkretkan atau membuat "tampak" pengada (substansi), sehingga sifat-sifat khusus itu merupakan bagian tak terpisahkan, dan tak terelakkan dari substansi.

Bakker mengatakannya dengan sebuah perumpamaan sebagai berikut: "Pengada (substansi) itu seakan-akan bernafas di dalam sifat-sifat konkret itu, tetapi pula sifat-sifat konkret itu berakar dan tumbuh dalam kandungan pengada (substansi)".

Setiap pengada (substansi) dalam kerangka hubungan substansi-aksidensi, berarti ketika pengada (substansi) merealisasikan kumpulan sifat-sifat khusus itu, yang melekat secara niscaya, di dalam dirinya, sekaligus pula ia "menampakkan" diri secara unik, sesuai dengan konteks kemengadaannya.

Seluruh uraian yang telah dibentangkan di atas, sejauh ini telah menggambarkan konsep Bakker tentang aksidensi, dan akan dituntaskan dengan sebuah uraian singkat dari Bakker sendiri.

> "Ada kelompok sifat-sifat khusus, yang sebetulnya bukan hanya menjelaskan substansi secara lebih jauh, tetapi mengungkapkan hakikat dan kekhasan substansi sendiri. Mereka merupakan konkretisasi mengadanya substansi pada taraf atau jenis tertentu. Mereka juga menyifatkan bagian-bagian atau komponen-komponen substansi yang paling pokok".

1. Otonomi dan relasi

Konsep Anton Bakker tentang substansi dan aksidensi di atas, akan memberikan pijakan yang kuat, dan memadai untuk mengupas persoalan berikutnya, yaitu otonomi dan relasi.

Konsep otonomi dan relasi Bakker dijelaskan dengan sebuah asumsi, bahwa kenyataan secara ontologis berciri majemuk atau plural, namun bukan pluralistik dalam pengertian ekstrem. Setiap pengada (substansi), di samping memuat perbedaan, keberlainan dan keunikan sebagai suatu keutuhan dalam dirinya, berarti juga memuat aspek relasi, sebagai media "komunikasi" dengan pengada lain, yang juga berotonomi-unik.

> Relasi itu bukanlah suatu tambahan belaka pada mengadanya substansi, tetapi mewujudkan pengada sampai pada intinya. Relasi itu mencetak identitas pribadi pengada-pengada yang satu berhadapan dengan yang lainnya. Sehingga dengan demikian pengertian pluralistis (keterpisahan) di antara pengada-pengada tidak mungkin. Terdapatkan hubungan erat antara semua pengada. Tetapi hubungan itu tidak menyebabkan peleburan pula di antara mereka (monisme). Justru sebaliknya, oleh karena relasinya mereka berdikari dengan ketertentuan pribadi.

Sifat transendental yang secara hakiki inheren dalam setiap substansi (pengada), – otonomi dan relasi – yang kemudian membuat setiap substansi (pengada) mengada secara unik, walaupun begitu, tidak bisa begitu saja menganggap sepi, kemengadaan aksidensi (sifat-sifat khusus). Penjelasan itu telah dengan gamblang diuraikan di atas, bahwa relasi substansi-aksidensi membuat substansi menampak, dengan keunikan mengadanya (aspek otonomi). Setiap substansi, begitu juga sebaliknya, dengan kekhasannya mendasari pengkonkretan aksidensi. Aspek otonomi-unik, dengan demikian merupakan akibat langsung dari adanya relasi substansi-aksidensi.

Aspek relasi yang inheren pula dalam setiap substansi, merupakan manifestasi logis dari munculnya hubungan – semacam hubungan otomatis, atau diandaikan dari – substansi berelasi dengan substansi lain. Keberlainan dan keunikan pada setiap substansi, "mengharuskan"nya berelasi dengan substansi lain, yang juga beda dan unik, untuk semakin meneguhkan dan mengokohkan otonominya.

Substansi yang berkegiatan dengan segala aspeknya tersebut, itulah yang kemudian oleh Bakker disebut dengan istilah pengada. "untuk menyatukan segenap aspek substansi tersebut dengan kemutlakan mengada yang disadari di dalamnya, dipergunakan istilah yang-mengada atau pengada. Istilah pengada menunjukkan adanya substansi dengan mengungkapkan seluruh kebertentuan yang berdikari secara unik".

Aspek otonomi maupun aspek relasi yang inheren pada setiap substansi, dengan demikian merupakan hasil kegiatan relasi multi arah, yaitu substansi-substansi dan substansi-aksidensi.

> Otonomiku dan korelasiku seukuran dan sama derajatnya; mereka sejajar mutlak. Otonomiku ditentukan oleh korelasiku dengan semua yang-lain; tetapi sebaliknya juga korelasiku ditentukan oleh otonomiku[102] Pada hakikatnya relasi itu tidak dapat disamakan dengan ketergantungan. Jadi korelasi tidak berati, bahwa pengada-pengada tergantung satu sama lain, atau bahwa mereka saling membutuhkan untuk mengada, atau bahwa berkedudukan kurang sempurna; tetapi hanya berarti, bahwa mereka merealisasikan keunikan dan otonomi mereka dalam pertalian satu sama lain.

Pengada (substansi) yang hanya selalu berproses dan bersifat dinamis, dengan begitu bisa dikatakan suatu kemustahilan, jika tanpa memiliki aspek permanen atau unsur yang tetap dalam dirinya. Pengada (substansi) yang melulu dinamis dan mengalami proses, berarti mengindikasikan bahwa dirinya tidak memiliki aspek otonomi, sebagai sesuatu yang bersifat khas dan unik, yang dengannya ia berbeda dan memiliki kelainan, atas substansi lain. Aspek otonomi inilah yang sesungguhnya memungkinkan setiap pengada (substansi), dapat berelasi secara dinamis dengan pengada (substansi) lain, yang juga berotonomi.

Relasi substansi dengan substansi lain, dalam kerangka yang seperti itu, menjadikan korelasi diantara mereka semakin kaya, berisi dan padat dalam ke-otonomi-annya. Korelasi yang terjadi diantara mereka, dengan kata lain sama sekali tidaklah membahayakan otonomi masing-masing substansi.

Otonomi sebagai salah satu aspek dari pengada, menyebabkan setiap pengada berbeda sampai pada akarnya,

[102]Ibid., hlm., 42.

namun perbedaan itu bukanlah keberlainan total, tetapi terletak pada kebertentuan substansial, yang ini dan itu. Mereka, oleh karenanya juga memiliki sejumlah sifat mendasar yang sama, seperti otonomi dan korelasi.

Aspek otonomi yang dihasilkan sebagai akibat langsung dari adanya relasi subtansi-aksidensi, dalam konsep Bakker disebut dengan istilah "kegiatan Imanen". Aspek relasi merupakan implementasi logis dari kesadaran intern pada setiap substansi, sehingga menjadikan setiap substansi selalu terarah pada substansi lain, yang juga berkesadaran intern. Kesadaran untuk selalu berelasi dengan substansi lain inilah, yang oleh Bakker disebut sebagai "kegiatan transenden".

Kegiatan imanen dalam pemikiran Bakker mempunyai makna, bahwa

> setiap pengada sekadar pengada memiliki dirinya sendiri dalam ke-otonomi-annya. Berkat dirinya sendiri pengada memiliki keunikan; ia melaksanakan dirinya sendiri dengan cara sedemikian, seperti apa adanya itu. Maka pengada berkegiatan terhadap dirinya sendiri dan mengada sebegini ini. Hasil kegiatannya ialah dirinya sendiri, sebagai substansi dan pengada unik.

Kegiatan transenden dimaknai oleh Bakker, seperti dalam kutipan di bawah ini.

> Pengada hanya dapat menjadi otonom dalam korelasi dengan pengada-pengada lain. Pengada berfungsi di tengah-tengah pengada-pengada lain dan berkegiatan terhadap mereka. Maka dalam kegiatannya ia juga (ikut) menyebabkan mereka mengada. Pengada ikut menghasilkan pengada-pengada lain menurut seluruh substansi mereka. Oleh karena itu kegiatannya tidak pernah hanya berciri

imanen saja; selalu bersifat transenden pula. Menurut inti ontologis pengada hadir pada pengada lain dan mempengaruhi pengada lain dalam keberlainannya.

Proses "pembentukan" diri pada setiap substansi (pengada), dengan demikian selalu dan hanya selalu berdimensi dua, yaitu segi imanen dan segi transenden. Kedua segi ini bagaikan dua sisi dari satu mata uang yang sama. Substansi (pengada), ketika berkegiatan untuk membentuk dan mematangkan diri, berarti ia sambil "mengada"-kan diri sekaligus juga mengadakan relasi dengan pengada-pengada lain.

Kedua kegiatan pengada tersebut, menurut Bakker tidaklah bertentangan, tetapi saling mengandaikan dan saling menyaratkan. Pemikiran tersebut selengkapnya adalah sebagai berikut:

> Imanensi dan transendensi di dalam kegiatan manusia (pengada) bukan saling bertentangan. Tidak pernah manusia (pengada) hanya mengakui diri lepas dari yang-lain. Tidak mungkin ada kegiatan manusia (pengada) imanen belaka, dengan hanya menghasilkan diri sendiri saja; selalu manusia (pengada) sekaligus mengadakan yang-lain. Demikian juga sebaliknya manusia (pengada) tidak pernah hanya berkegiatan transenden saja, tanpa pengaruh atau akibat apa pun bagi dirinya sendiri. Kedua aspek saling mengandaikan dan saling mensaratkan di dalam kegiatan mana pun.

Dua kegiatan ini secara hakiki merupakan suatu pola kegiatan, yang bersifat timbal-balik dan saling mempengaruhi, mengokohkan dan meneguhkan, dalam setiap proses mengada-nya substansi (pengada). Proses seperti itulah yang sebenarnya

dapat mewujudkan suatu pengada (substansi), yang konkret dalam kemengadaannya.

Anton Bakker, dalam hal ini menyatakan secara gambling, bahwa

> Substansi otonom tidak tertutup pada diri sendiri. Sambil menyatu dengan membedakan diri dari yang-lain (imanen), sekaligus juga membuka dan menyatukan diri dengan yang-lain (transenden). Keterbukaan ini merupakan ciri utama "eksistensiku"-ku. "Aku" dengan yang-lain merupakan jaringan relasi-relasi. Aku tidak hanya ada dalam dunia seperti di dalam kamar saja, berdampingan dengan yang-lain. Duniaku bukan Cuma *Umwelt,* yaitu "dunia sekitar" saja, melainkan merupakan *mit-welt,* atau "dunia partner", dan *mitsein,* atau "berada-bersama".

Setiap pengada (substansi) dengan keunikan dan kekhasannya, sebagai unsur permanen dalam dirinya, akan "menyerahkan" diri seutuhnya kepada pengada (substansi) lain, yang juga khas dan unik. Proses relasi yang seperti itu, "mengharuskan" setiap pengada (substansi) untuk mengkonstitusikan dirinya dan diri-yang lain menurut otonomi-uniknya masing-masing.

> Dengan memberikan dirinya sendiri, pengada tidak kehilangan diri. Justru dalam komunikasi itu pengada menyebabkan dirinya sendiri. Dengan memberikan diri kepada substansi lain, ia memberikan diri kepada dirinya sendiri. Ia mengada dan menjadi diri, dengan mengadakan dan (ikut) menyebabkan substansi lainnya. Maka justru dengan berkomunikasi; pengada menjadi diri yang unik. Dalam korelasi ia memberi kepadanya diri pengada tersebut

menurut keberlainannya. Pengada dengan memberikan dirinya sendiri sekaligus mengkomunikasikan kepada pengada lain keberlainan dan keunikan pengada lain itu secara intern.

2. Norma Ontologis-Transendental

Norma ontologis-transendental yang coba digagas oleh Bakker berpijak pada suatu asumsi dasar, bahwa struktur bipolar yang dihayati oleh setiap pengada (substansi), semuanya itu masih berciri netral dan ditemukan dalam semua pengada (substansi).

Bipolaritas struktural pengada (substansi) itu, dengan demikian begitu hakiki, sehingga selalu berlaku pada semua pengada (substansi), tanpa kecuali. Setiap pengada (substansi) selalu memiliki keunikan, dan kekhasan yang sama dan sekaligus beda, sebagai aspek otonominya. Setiap pengada (substansi) sambil berotonomi, juga berkomunikasi dengan pengada lain, sebagai aspek relasinya. Setiap pengada (substansi) selalu memuat aspek permanen, yang inheren dalam dirinya, tetapi juga berkorelasi dalam kepermanenannya. Setiap pengada (substansi) selalu berkegiatan untuk membentuk dan menjadi diri, melalui kegiatan imanen dan transenden.

Pertanyaan-pertanyaan perlu dimunculkan, kata Anton Bakker, berkenaan dengan bipolaritas struktural yang masih berciri netral dan begitu hakiki, dalam setiap pengada (Substansi).

> Apakah kiranya struktur hakiki pengada sendiri juga menuntut dan memuat aspek normatif, bahkan sampai pada pertimbangan ontologis-transendental pula? Apakah dalam setiap pengada (substansi) dengan ukuran lebih atau kurang memenuhi suatu kaidah atau tolok ukur ontologis? Apakah

norma ontologis-transendental itu berlaku bagi kesemestaan pengada-pengada, ataukah bagi setiap pengada secara tersendiri?.

Kaidah-kaidah yang mengatur dan mewadahi struktur ontologis-transendental, jika telah dirumuskan, sebagai tolok ukur kebenaran dan kebaikan, maka atas dasar itu, akan dapat diformulasikan pula hakikat kebenaran, dan kebaikan transendental. Penulis, dalam hal ini sependapat dengan pemikiran Joko Siswanto, dengan tesisnya, bahwa yang benar dan baik itu merupakan sikap yang menjaga keselarasan, keserasian, keseimbangan dan totalitas dalam memahami dan mengaktualisasikan unsur transendental-struktural yang bipolar. Pemikiran beliau di atas, kemudian dirincikannya dengan mengatakan, bahwa selaras dan serasi artinya suatu keyakinan moral bahwa kebaikan dan kebenaran ideal dapat dicapai kalau orang mampu menserasikan dan menyelaraskan semua aspek transendental-struktural yang bipolar.

Keseimbangan dimaknai oleh Joko Siswanto, sebagai suatu keyakinan moral yang berpijak pada pemikiran mengenai dunia yang berstruktur bipolar, sehingga segala sesuatu harus dijaga keseimbangannya. Atas dasar konsep ini kemudian berimplikasi, bahwa kesatuan dan keserasian alam semesta haruslah selalu ditopang oleh interaksi antara dua kekuatan, yang saling menyaratkan serta seukuran dan sederajat.

Totalitas, menurut Joko Siswanto, merupakan suatu keyakinan moral bahwa suatu pendapat atau perilaku dianggap benar, bila mempunyai kesesuaian dengan totalitas relasi yang terjadi. Apabila kesesuaian itu tidak ada, sudah barang tentu berlaku "hukum" sebaliknya, yaitu segala kegiatan yang bertumpu pada unsur struktur ontologis-transendental, menjadi tidak berarti dan bernilai.

Pemikiran Anton Bakker tentang aspek transendental-struktural yang bipolar, yang penulis sepakat dengannya, yaitu aspek yang satu (otonomi) dan yang banyak (relasi), aspek yang tetap (permanen) dan yang berubah (kebaruan), aspek transendensi (kegiatan transenden) dan imanensi (kegiatan imanen).

Pemikiran ini di"amini" juga oleh joko Siswanto, dengan memetakan aspek transendental-struktural ke dalam tiga pasangan.

> Paling tidak ada tiga pasangan yang dianggap paling mendasar. Pertama, pasangan otonomi-korelasi. Pengada itu sekaligus berotonomi dan berbeda dari pengada lain. Dalam bahasa ontologi dapat dirumuskan bahwa pengada sekaligus "satu" dan "banyak". Otonomi dan korelasi itu saling mensyaratkan dan seukuran. Maka mengada selalu bersifat absolut dan relatif, bukan monistis atau pluratistis. Kesemestaan mengada itu sama dengan semua pengada otonom dan korelasi mereka. Bipolaritas kedua adalah pengada itu sekaligus memiliki permanensi dan kebaharuan atau pengada itu selalu bersifat statis dan dinamis. Semua pengada berpotensi untuk mengada secara permanen dan baru, sesuai dengan milik diri. Dinamika pengada terjadi dalam kebersamaan.

Norma ontologis-transendental merupakan suatu prinsip yang bersifat normatif, terhadap setiap pengada (substansi), yang bukan hanya berlaku secara umum dalam korelasi antar pengada (kesemestaan pengada), tetapi juga berlaku bagi pengada secara otonomi-unik.

> Setiap pengada (substansi) menghayati, seluruh struktur ontologis dengan semua sifat transendental, tanpa pengecualian. Oleh karena setiap pengada (substansi) mengandung segala struktur ontologis-transendental itu, maka pengada itu sungguh-sungguh mengada, dan menjadi pengada ini dan itu. Unsur-unsur struktural tersebut membuat pengada menjadi dirinya sendiri.

Norma ontologis-transendental juga merupakan kaidah-kaidah normatif kemengadaan, sebagai penghayatan harmoni struktur ontologis-transendental setiap pengada (substansi), secara optimal. Keutuhan dan kesempurnaan setiap pengada (substansi) dalam kemengadaannya, akan tercapai, manakala setiap pengada (substansi) itu, beraktivitas dengan menghiraukan keselarasan, keserasian, kesimbangan dan totalitas struktur ontologis-transendental, yang ada padanya.

> Dengan demikian maka pengada bisa menjadi diri sendiri secara maksimal, jikalau ia menghayati segala macam bipolaritas struktural itu dalam harmoni maksimal dan dalam sintesis total. Ukuran penghayatan harmoni dan tidaknya dalam hal bipolaritas-bipolaritas struktural merupakan tolok ukur dan norma (kaidah), untuk dapat menentukan "lebih dan kurangnya" realisasi pengada dalam keunikannya. Maka untuk setiap pengada manapun norma bagi tercapainya kepenuhan mengadanya (dalam batas tarafnya) adalah penghayatan harmoni maksimal dalam hal segala macam bipolaritas struktural. Harmoni maksimal itu merupakan norma ontologis-transendental bagi pengada.

Penghayatan harmoni maksimal, ketika dijadikan tolok ukur bagi setiap pengada (substansi), maka ia akan dapat dipakai untuk menilai, dan mengukur sejauh mana pengada merupakan pengada yang benar dan baik. Sang pengada, begitu juga sebaliknya, andaikata tidak berpenghayatan harmoni maksimal, maka sudah pasti, bahwa ia kurang benar dan kurang baik. Ia sebagai pengada dengan segala unsur struktural bipolaritas, yang terkandung dalam dirinya, walaupun begitu, tidak akan pernah kehilangan identitas ke-pengada-annya, hanya karena kurang benar dan kurang baik tersebut.

Bakker, dalam hal kebenaran dan kebaikan pengada menandaskan, bahwa Kebenaran dan kebaikan pengada itu bukanlah dua hal yang hanya berdampingan saja, tetapi juga suatu bipolaritas struktural, yang selalu sejajar dan seukuran. Kebenaran dan kebaikan juga merupakan penghayatan harmonis dari semua sifat-sifat transendental lainnya atau penghayatan harmonis dalam segala bipolaritas struktural.

Persoalannya adalah apakah setiap pengada (substansi) secara subyektif terikat oleh norma ontologis-transendental? Apakah setiap pengada (substansi) juga dibebani "kewajiban" melakukan penghayatan harmoni maksimal, dalam bipolaritas strukturalnya? Kedua pesoalan ini direspons oleh Anton Bakker dengan sebuah asumsi, bahwa menjadi dan merealisasikan diri seoptimal mungkin hanya mungkin terjadi dalam rangka penghayatan harmoni bipolaritas struktural secara maksimal, baik dalam dirinya sendirinya (relasi substansi-aksidensi), maupun dalam hubungan dengan pengada lain (relasi substansi-substansi).

Setiap pengada (substansi), berdasar atas asumsi tersebut, menurut Bakker inheren dalam dirinya "terbebani suatu keharusan, dan kewajiban untuk berpenghayatan harmoni

maksimal. Keharusan tersebut, walaupun begitu, bersifat *das sollen*, sehingga bisa saja sang pengada tidak melakukannya.

Penghayatan harmoni maksimal, seperti telah dijelaskan di halaman sebelumnya, akan sangat berpengaruh terhadap "lebih dan kurang" nya sang pengada untuk "membentuk" diri, sesuai dengan keunikan otonominya.

Kewajiban tersebut, dengan demikian, dapatlah dirumuskan sebagai kewajiban ontologis-transendental, artinya merupakan suatu kewajiban yang berpusat dalam struktur pengada sendiri.

Kewajiban ontologis-transendental, dengan demikian merupakan dorongan hakiki yang berasal dari "dalam" pengada sendiri, sesuai dengan segala aspek struktur ontologis-transendental, sebagai pemicunya. Setiap pengada (substansi), oleh karenanya selalu memiliki "kesadaran" diri, untuk senantiasa menyempurnakan otonomi-unik dirinya.

Konsekuensi logis yang menyertai semua konsep norma ontologis-transendental di atas, yaitu bahwa apabila terjadi kekurangan penghayatan harmoni, dan pasti terjadi juga kekurangan kebenaran dan kebaikan, maka kekurangan tersebut, jelas muncul dari kegiatan "otonomi-relasi", bukan dari esensi pengada.

Artinya kekurangan dan disharmoni bukanlah suatu sifat tersendiri, yang ditambahkan pada sifat-sifat struktural lainnya. Maka kekurangan dan disharmoni itu bukanlah suatu unsur struktural yang selalu dan dimana-mana mengikuti setiap pengada (pengkosmos).

Kegiatan pengada dengan otonomi dan relasi, berarti merupakan pembawa, pemuat dan penumbuh kekurangan itu, oleh karenanya janganlah pernah berpikir dan berasumsi, bahwa kekurangan dan disharmoni merupakan *vis a vis* dengan

kebenaran dan kebaikan. "Ketidakhadiran" atau kekurangan, dengan demikian bukan merupakan salah satu sifat struktural dari pengada. Peringatan itu telah disampaikan oleh Bakker, seperti dalam kutipan di bawah ini,

> Disharmoni bukanlah satu kutub dalam bipolaritas dengan kebenaran-kebaikan. Kekurangan tidak memiliki identitas pribadi, melainkan hanya berupa cara penghayatan struktur secara disharmonis. Disharmoni itu tidak berarti, bahwa ada ketidakhadiran salah satu sifat struktural; tetapi merupakan semacam luka di tengah-tengah substansi dan sifat-sifatnya.

Kekurangan dan disharmoni, dengan kata lain dapat dipaparkan sebagai tindakan, atau perilaku yang bersifat "salah langkah dan sikap", terhadap upaya penghayatan harmoni maksimal, yang seharusnya dilakukan, tetapi secara *de facto* tidak terealisasi. Hal ini telah disinyalir oleh Bakker dengan pendapatnya, yaitu

Penghayatan harmoni maksimal harus dan dapat dicapai, dan jikalau tidak tercapai, muncullah disharmoni, atau kekurangan kebenaran dan kebaikan. Kekurangan dan disharmoni itu dapat terjadi, tetapi tidak harus terjadi. Kekurangan kebenaran dan kebaikan itu tidak berdiri sendiri, tetapi selalu ditemukan dalam pengada yang disharmoni atau yang kurang-benar dan kurang-baik. Pada hakikatnya kekurangan kebenaran dan kebaikan dalam setiap pengada (substansi) merupakan bipolaritas yang dihayati dalam suatu polarisasi sedemikian rupa sehingga salah satu kutub menonjol dan membengkak, sedangkan kutub lainnya (walaupun tetap dalam kepadatan dan kekuatan seukuran) menjadi terselubung dan tersembunyi. Dengan begitu kekurangan itu hanya berupa suatu cacat, suatu cela, entah fisik atau moral. Kekurangan itu

semacam sikap atau reaksi yang diambil dari dalam pengada sendiri terhadap pengada lain, atau terhadap situasi yang dialami. Sehingga kekurangan itu seluruhnya masih merupakan realitas pengada sendiri dan sikapnya peribadi. Kekurangan itu suatu cacat yang "merampas" sedikit-banyak dari harmoni maksimal yang seharusnya ada pada kenyataan pengada sendiri.

BAB II
HERMENEUTIKA dan KEARIFAN LOKAL

A. Konsep Dasar Hermeneutika

1. Definisi hermeneutika

Hermeneutik ialah suatu disiplin ilmu yang berkaitan dengan penafsiran, interpretasi, dan pemahaman teks. Permasalahan pertama yang berhubungan dengan pemahaman adalah esensi dan hakikat pemahaman. Apa pemahaman itu? Pertanyaan kedua berhubungan dengan subjek dan ruang lingkup pemahaman. Apa yang bisa dipahami? Persoalan ketiga menitikberatkan pada proses terbentuknya suatu pemahaman atau fenomenologi pemahaman. Bagaimana pemahaman itu bisa terwujud? Namun persoalan ketiga ini merupakan perkara yang paling urgen dan penting dalam pembahasan yang terkait dengan hermeneutik.

Ilmu hermeneutik telah melalui proses sejarah yang panjang di dunia Barat, pandangan dan gagasan yang muncul tentangnya bermacam-macam dan terkadang saling bertolak belakang. Di Barat, hermeneutik berproses dalam tiga jenjang historis, yaitu hermeneutik pra-klasik, hermeneutik klasik, dan hermeneutik kontemporer. Pada jenjang pertamanya terhitung sejak hadirnya gerakan reformasi agama hingga abad kesembilanbelas Masehi dan munculnya pemikir Friedrich D. E. Schleiermacher. Masa kedua dari Schleiermacher hingga Martin Heidegger, dan zaman ketiga adalah pasca Heidegger yang dikenal dengan nama hermeneutik filsafati. Hingga pada zaman Schleiermacher, hermeneutik hanya difungsikan sebagai media untuk interpretasi teks-teks Kitab Suci agama. Ia kemudian meluaskan subjeknya dan merumuskan kaidah-kaidah untuk menafsirkan teks-teks selain agama seperti kesusastraan dan

hukum. Setelahnya, ditangan Wilhelm Dilthey, ranah hermeneutik semakin melebar mengkaji segala teks dan pemahaman terhadap masalah-masalah yang berhubungan dengan humaniora (*human sciences*). Pada akhirnya dengan perantaraan Heidegger, domain hermeneutik menjadi sangat universal yang membahas teks dan non-teks, fenomena yang berkaitan dengan perilaku manusia, alam-materi, dan metafisika.

Pembahasan hermeneutika ini pada awalnya merupakan bagian dari teologi dan dikategorikan sebagai kaidah dan basis teori penafsiran Kitab Suci, yang dengan berlandaskan padanya para penafsir dan mufassir menafsirkan teks-teks Kitab Suci. Akan tetapi, pada era selanjutnya kaidah dan metode penafsiran Kitab Suci itu kemudian melebar dan meluas meliputi penafsiran kitab-kitab lain. Pada akhirnya yang dimaksud dengan istilah ini adalah metodologi umum yang digunakan di semua bidang ilmu dalam koridor pembahasan linguistik dan teks-teks.

Dengan perubahan ini metode penafsiran Kitab Suci kemudian didasarkan pada teori non-agama, dan Kitab Injil yang merupakan salah satu dari kitab-kitab yang tak terhitung jumlahnya itu ditafsirkan dengan berpijak pada kaidah-kaidah dan aturan-aturan tersebut. Perubahan ini yang sesungguhnya dipengaruhi oleh Rasionalisme, menyebabkan penafsiran yang pada awalnya bersifat keagamaan lantas berubah menjadi suatu penafsiran yang bersifat menyeluruh dan meluas, sehingga menurut filsuf Schleiermacher dan Dilthey, hermeneutik itu adalah pengetahuan yang berhubungan dengan pemahaman linguistik secara umum. Dilthey menganggap hermeneutik itu bertugas untuk membentuk dasar-dasar metodologi bagi ilmu humaniora.

Berlawanan dengan kecenderungan tersebut, Martin Heidegger memaknakan kembali hermeneutik itu secara religius dan spiritual, dan dengan mengubah tujuannya diperoleh makna yang berbeda dari hermeneutik. Dengan perspektif ini, para penafsir akan menafsirkan realitas berdasarkan karakter spiritualnya masing-masing dan posisi hermeneutik berubah menafsirkan hakikat eksistensi manusia. Begitu pula Hans-Georg Gadamer menegaskan hermeneutik itu sebagai penjelas substansi pemahaman manusia dan semata-mata tidak lagi memandang hermeneutik itu sebagai dasar-dasar metodologi bagi humaniora dan bukan bagi ilmu-ilmu empirik. Hermeneutik, menurutnya, harus diposisikan secara umum sebagai penjelas dan penentu hakikat pemahaman dan penafsiran manusia.

Pada beberapa kurun terakhir ini, pembahasan hermeneutik semakin meluas dan telah menghadirkan beberapa cabang baru pengkajian dalam lautan pemikiran manusia serta menjadi wacana tersendiri yang istimewa. Pada era ini banyak para pemikir besar yang berkecimpung dan menganalisa wacana ini secara mendetail dalam setiap satu pokok permasalahan hermeneutik, dan setiap tahunnya beragam risalah dan karya baru yang membahas khusus tentang persoalan-persoalan ini dicuatkan ke pasaran ilmiah. Selain itu pada dekade duapuluhan pembahasan tentang hermeneutik ini telah mendapatkan perhatian dan sambutan tersendiri. Hasil-hasil kajian dalam bidang ini telah mempengaruhi dan memberikan imbas yang tak sedikit pada disiplin pengetahuan lain dan telah meletakkan para cendekiawan dari berbagai cabang ilmu lainnya berada di bawah pengaruhnya serta memunculkan pertanyaan-pertanyaan dan kajian-kajian baru. Munculnya beragam disiplin pemikiran sebagaimana filsafat,

teologi, neo-teologi, ilmu sosial, filsafat ilmu, dan bidang ilmu lainnya telah menjadi bukti semakin berkembangnya ilmu hermeneutik dan pengkajian-pengkajian mengenainya.

Istilah hermeneutik dalam sejarah penggunaannya muncul dalam bentuk sebuah cabang pengetahuan dan menunjuk pada volume pemikiran tertentu yang keluasan dan keragaman kajiannya berakibat pada adanya pergeseran batasan kedisiplinan subjeknya. Katalog topik-topik yang dianalisa dalam pembahasan hermeneutik ini sangat luas dan bervariasi, hingga pada wilayah kajian kritik historis, budaya, sosial, dan pemikiran teoritis lainnya.

Salah satu pembahasan prinsipil dalam hermeneutik adalah menjelaskan posisi masing-masing dari penulis, teks, dan penafsir dalam pemahaman dan interpretasi teks. Dalam masalah ini, terdapat ide dan gagasan yang beragam. Sebagian menempatkan peran yang sangat penting bagi penulis dan penafsiran teks tersebut dibandingkan dengan tujuan dan kedudukan penulis. Yang lain memandang teks sebagai yang prinsipil dan tidak berhubungan dengan penulis. Dan gagasan lain beranggapan bahwa pemahaman teks itu sepenuhnya bergantung pada penafsir dan *audience*. Perspektif yang terakhir inilah yang merupakan konsep hermeneutik filsafati yang sangat menekankan, bahwa pemahaman makna teks itu berkaitan erat dengan asumsi, budaya, dan pikiran yang berpengaruh pada seorang mufassir. Hal ini merupakan salah satu faktor fundamental dari relativisme dalam interpretasi teks yang bertolak belakang dengan keyakinan hakiki dan kepercayaan tetap keagamaan.

Dialektika ini semakin menguat ketika sebagian dari pemikir agama menerima gagasan hermeneutik filsafati tersebut dan mengaplikasikannya dalam interpretasi teks dan penafsiran

wacana keagamaan. Oleh sebab itu penelitian terhadap aliran dan konsep hermeneutika bagi para pemikir dan pengkaji agama menjadi suatu hal yang sangat urgen dan prinsipil.

Penggambaran universal tentang hermeneutik, sejarah, dan persoalan-persoalannya merupakan tujuan utama penulisan buku ini, tetapi pada poin pertama dari buku ini akan diupayakan untuk menyajikan pembahasan mengenai substansi hermeneutik dan batasan-batasan kajiannya. Oleh karena itu, sangatlah urgen membahas mengenai latar belakang sejarah penggunaan istilah ini, definisi istilah, demikian juga analisis terhadap posisi dan hubungannya dengan cabang-cabang pengetahuan lainnya, serta pengenalan terhadap arah dan tujuan pokok pembahasannya. Hermeneutik kontemporer dan pengaruh-pengaruh yang dimunculkannya dalam ruang lingkupnya juga merupakan dimensi lain yang akan dianalisa dan dikaji dalam poin ini. Pembahasan ini, selain akan mengantarkan kita pada penggungkapan esensi hermeneutik, juga akan menguak tabir urgensi khusus dari hermeneutik kontemporer yang nantinya akan diaplikasikan dalam penafsiran, perenungan, dan pengembangan pemikiran secara elaboratif.

Kata hermeneutik telah dikenal secara umum dan meluas di kalangan bangsa Yunani kuno. Aristoteles telah menggunakan kata ini untuk menamai salah satu bagian dari kitabnya yang bernama *Organon* yang membahas tentang "Logika Proposisi", dan ia menamai bagian tersebut dengan *Peri Hermeneias* yang berarti Bagian Tafsir. Dalam kitabnya ini, Aristoteles menganalisa tentang struktur gramatikal percakapan manusia. Dikatakan bahwa dalam percakapan manusia yang biasanya diungkapkan dalam bentuk proposisi untuk menjelaskan tentang kekhususan sebuah benda maka mesti

terjadi penyatuan antara subjek dan predikat. Meskipun demikian hingga masa renaisans, yaitu hingga dekade enambelas Masehi, hermeneutik belum dikokohkan sebagai salah satu disiplin ilmu.

Hingga kurun tujuhbelas Masehi belum ditemukan satupun bukti ontentik tentang lahirnya suatu disiplin ilmu baru yang dinamakan hermeneutik. Dann Hauer dikenal secara umum sebagai orang pertama yang menggunakan kata ini untuk memperkenalkan variasi dari sebuah cabang ilmu. Perlu diketahui bahwa pada tahun 1654 Masehi, Dann Hauer menggunakan kata ini untuk judul salah satu dari karyanya. Menurut Dann Hauer, basis dari seluruh ilmu adalah metode penafsiran atau interpretasi, dan setiap cabang dari pengetahuan dan makrifat senantiasa harus meliputi jenis ilmu ini, yaitu ilmu tafsir. Rahasia dari munculnya perspektif ini adalah karena mayoritas persangkaan dan anggapan yang muncul pada masa itu adalah bahwa seluruh perkembangan dan pertumbuhan yang terjadi pada cabang-cabang ilmu dan pengetahuan seperti ilmu hukum, teologi, dan kedokteran senantiasa membutuhkan suatu bantuan penafsiran atas teks-teks yang berkaitan dengan cabang-cabang ilmu tersebut, dan konsekuensi dari hal ini adalah kemestian keberadaan suatu ilmu yang bertanggung jawab terhadap penetapan tolok ukur dan penegasan metode yang berhubungan dengan interpretasi dan penafsiran pengetahuan tersebut.

Oleh karena itu, ilmu hermeneutik dalam posisinya sebagai salah satu disiplin pengetahuan merupakan sebuah fenomena baru yang berhubungan dengan zaman modern. Kata hermeneutik telah digunakan sejak zaman Plato, tetapi sinonimnya dalam bahasa Latin, yaitu *hermeneutice* yang baru memasyarakat pada dekade tujuhbelas dan setelahnya,

diletakkan sebagai sebuah istilah bagi salah satu cabang dari pengetahuan manusia. Dengan alasan inilah, analisis tentang latar belakang sejarah hermeneutik tersebut baru dimulai dari kurun ke tujuhbelas, sedangkan masa-masa sebelum itu disebut dengan masa pra historis hermeneutik.

Tujuan dan maksud penulisan dalam buku ini adalah membahas dan menganalisa tentang pengertian dan definisi gramatikal hermeneutik. Akan tetapi, di samping itu juga akan menyinggung secara ringkas tentang pengertian leksikalnya. Biasanya dalam pembahasan etimologi hermeneutik terdapat hubungan yang erat dan jelas antara kata ini dengan Hermes, salah satu Tuhan yang dimiliki oleh bangsa Yunani yang bertugas sebagai Penyampai Berita. Kata hermeneutik sendiri diambil dari kata kerja Yunani, *hermeneuin*, yang berarti menginterpretasikan atau menafsirkan (*to interpretation*) dan kata bendanya adalah *hermeneia* yang berarti tafsir. Dilema beragam yang kemudian muncul dari kata ini mengandung pemahaman terhadap sesuatu atau kondisi yang tak jelas. Bangsa Yunani menisbatkan penemuan bahasa dan tulisan kepada Hermes, yakni bahasa dan tulisan ini merupakan dua elemen yang dimanfaatkan oleh manusia untuk memahami makna dan menafsirkan berbagai realitas. Tugas Hermes adalah memahami dan menafsirkan sesuatu, dimana dalam persoalan ini unsur bahasa memegang peran yang sangat asasi dan penting.

Hermes adalah seorang perantara yang bertugas menafsirkan dan menjelaskan berita-berita dan pesan-pesan suci Tuhan yang kandungannya lebih tinggi dari pemahaman manusia sedemikian rupa sehingga bisa dipahami oleh mereka. Sebagian dari para peneliti beranggapan bahwa tiga unsur mendasar yang terdapat di dalam setiap penafsiran itu merupakan bukti yang jelas bagi adanya keterkaitan yang erat

antara kata hermeneutik dengan Hermes. Setiap tafsiran dan interpretasi senantiasa memiliki tiga unsur, yaitu pertama, pesan dan teks yang dibutuhkan untuk lahirnya suatu pemahaman dan interpretasi. Kedua, penafsir (Hermes) yang menginterpretasikan dan menafsirkan pesan dan teks. Ketiga, penyampaian pesan dan teks kepada lawan bicara.

Ketiga unsur yang pokok di atas merupakan inti pembahasan dan pengkajian hermeneutik, seperti esensi teks, pengertian pemahaman teks, dan pengaruh dari asumsi-asumsi dan kepercayaan-kepercayaan terhadap lahirnya suatu pemahaman. Sebagian besar menerima analisis etimologi yang menempatkan Hermes sebagai perantara dan penafsir antara teks dan Tuhan. Analisis ini dipandang lebih tepat dari analisis-analisis lainnya. Akan tetapi, sebagian yang lain meragukan dan menolak perspektif semacam ini. Bagaimanapun juga, tetap terbuka secara luas untuk hadirnya perspektif-perspektif baru dalam masalah ini.

Ketika ingin menempatkan hermeneutik sebagai salah satu cabang pengetahuan dan majemuk dari suatu teori dan pemikiran, maka kita harus meletakkan huruf "s" di akhir kata *hermeneutic*, sehingga menjadi "*hermeneutics*", meskipun sebagian teori seperti teori yang dikemukakan oleh James McConkey Robinson yang mengatakan bahwa penyebutan huruf "s" di akhir kata adalah tidak diperlukan. Dengan mengesampingkan penggunaan kata ini sebagai cabang dari ilmu dan pengetahuan yang diiringi dengan huruf "s", *hermeneutic* (yang tanpa diikuti dengan huruf "s") juga digunakan dalam kata benda dan sifat. Dalam pemanfaatan dari kata benda ini kadangkala huruf "s" diletakkan di akhir kata tersebut dan kadangkala pula tidak digunakan. Dalam penggunaan ini, *hermeneutic* diposisikan sebagai nama dari

berbagai kecenderungan, cabang, dan aliran yang beragam yang terdapat dalam ruang lingkup disiplin pemikiran hermeneutik, atau diletakkan sebagai cabang, kecenderungan, dan madzhab beragam yang ada dalam koridor pemikiran yang berhubungan dengan pengkajian pembahasan hermeneutik. Sebagai contoh kita bisa lihat pada penggabungan semacam "Hermeneutik kitab Suci", "Hermeneutik Linguistik", "Hermeneutik Metodologi ", dan "Hermeneutik Heidegger".

Penggunaan kata sifatnya muncul dalam bentuk *hermeneutic* dan *hermenutical*, misalnya dikatakan *Hermeneutical Theory*, *Hermeneutic Theology*, *Hermenutic Event*, dan *Hermeneutical Situation*. Perlu diketahui bahwa kecermatan dan ketajaman dalam mencari akar kata leksikal dari kata hermeneutik ini tidak akan membantu pengenalan esensi dan keluasan pembahasan hermeneutik kontemporer. Keluasan ruang lingkup dan pembahasan hermeneutik serta perubahan internal yang ada padanya tidak memiliki korelasi yang logis dengan makna leksikal dan akar katanya sehingga mampu digunakan untuk menemukan dan mencari solusi dalam naungan kajian linguistik ke arah pemahaman yang lebih mendalam terhadap apa yang sekarang dinamakan dengan hermeneutik. Dari sini tidak ditemukan adanya manfaat yang terlalu penting dalam mengenal akar kata leksikal dan analisis historis penggunaan kata hermeneutik ini dalam karya-karya para pemikir Yunani kuno seperti Plato dan Aristoteles. Dengan alasan inilah dalam buku ini dihindari pembahasan yang lebih panjang dalam pengkajian linguistik terhadap masalah ini.

Dengan perkembangan yang luas ini jelas menunjukkan bahwa tidak satupun dari definisi yang telah disebutkan di atas mampu memperkenalkan seluruh upaya-upaya teoritis yang dinamakan hermeneutik. Ketidakmampuan ini tidak dibatasi

oleh definisi-definisi di atas, melainkan secara praktis tidak mungkin untuk menyajikan definisi secara global dan menyeluruh yang mampu mewakili seluruh kecenderungan hermeneutik, karena terdapat perbedaan pandangan mengenai tujuan dan fungsi hermeneutik, kadangkala persepsi yang ada tentang hermeneutik memiliki perbedaan yang sangat ekstrim sehingga mustahil untuk bisa dirujukkan dan disatukan. Sebagai contoh, Wilhelm Dilthey tidak menganggap hermeneutik itu sebagai suatu pengetahuan yang digunakan untuk pemahaman dan penafsiran teks, melainkan hermeneutik itu identik dengan epistemologi dan metodologi yang secara umum dimanfaatkan untuk humaniora. Pada sisi lain, hermeneutik filsafati yang dimulai oleh Heidegger, dalam perspektifnya kadangkala terlihat sangat berbeda, menurutnya, hermeneutik itu tidak dianggap sebagai sebuah metode, tujuan hermeneutik bukan pada dimensi metodologi, melainkan dianggap sebagai kontemplasi filsafati terhadap basis-basis ontologi pemahaman dan penentuan syarat-syarat eksistensial bagi kehadiran suatu pemahaman. Hermeneutik bukanlah epistemologi dan metodologi, namun merupakan ontologi. Dengan keluasan wilayah pembahasan yang sedemikian ini dan perubahan yang sangat radikal dan mendalam dalam tujuan, fungsi, dan aplikasi hermeneutik, lantas bagaimana bisa diharapkan akan adanya kesatuan dan kemanunggalan definisi yang bersifat komprehensif dan global yang bisa memayungi seluruh upaya pemikiran dan teoritis tersebut?

Dengan tidak mengharapkan penyajian definisi yang mendetail dan global, terdapat kemungkinan memberikan gambaran luas yang memperjelas lahan pemikiran dan ruang lingkup pengkajian hermeneutik. Sebagai contoh, Paul Ricoeur mendefinisikan hermeneutik sebagai berikut, "Hermeneutik

merupakan teori tentang pemahaman dalam kaitannya dengan penafsiran teks-teks". Dengan tujuan yang sama, Richard E. Palmer mendefinisikan hermeneutik sebagai berikut, "Hermeneutik, saat ini merupakan metode kontemplasi filsafati bagi orang Jerman dan belakangan ini merupakan pengkajian tentang esensi pemahaman bagi orang Perancis yang berkembang melalui perantara Daniel dan Dilthey serta Martin Heidegger, dan saat ini disajikan oleh Gadamer dan Paul Ricoeur.

2. Ruang lingkup hermeneutika

Apa ruang lingkup dan subjek hermeneutik? Sebagian memberi jawaban sederhana: "Hermeneutik merupakan tradisi berfikir dan kontemplasi filsafati yang mengupayakan penjelasan tentang konsepsi dan ide "pemahaman" (*verstehen*, *understanding*) dan memberikan solusi terhadap persoalan tentang faktor-faktor yang mengakibatkan hadirnya makna bagi segala sesuatu ". Segala sesuatu ini bisa berupa syair, teks-teks hukum, perbuatan manusia, bahasa, atau kebudayaan dan peradaban asing. Pengenalan masalah "pemahaman" sebagai sebuah ruang lingkup, subjek, dan batasan pengkajian hermeneutik akan dihadapkan pada dua dilema. Pertama adalah bahwa pemahaman dan persepsi itu dibahas dalam berbagai disiplin yang berbeda dan memiliki fungsi pada banyak cabang pengetahuan. Epistemologi (*theory of knowledge*), filsafat analisis, dan metafisika adalah bidang-bidang ilmu yang juga mengkaji masalah-masalah pemahaman dan persepsi ini dalam sudut pandang tertentu. Dengan demikian sejak awal harus diketahui dengan jelas bahwa dari sudut pandang mana disiplin hermeneutik merupakan permasalahan pemahaman dan

persepsi itu sekaligus yang membedakannya dengan disiplin ilmu-ilmu lainnya.

Kedua, aliran-aliran yang berbeda dalam disiplin hermeneutik sendiri memiliki perspektif yang berbeda-beda pula terhadap persoalan pemahaman dan persepsi itu. Akan tetapi, adanya kesamaan konsepsi yang sedikit terhadap persoalan tersebut sama sekali tidak bisa dijadikan patokan terhadap subjek dan penjelas batasan pembahasan bagi hermeneutik, karena masing-masing aliran pemikiran itu mengkaji tujuan-tujuan khusus yang lantas menyebabkan perbedaan subjek dan ruang lingkup pembahasannya. Sebagai contoh, seseorang yang memandang pemahaman itu dari sudut pandang fenomenologikal, maka dalam hermeneutiknya mustahil ia berupaya menemukan dan menegaskan suatu metode untuk memisahkan antara pemahaman yang benar dan yang keliru. Seorang Wilhelm Dilthey mengarahkan tujuan itu demi menggapai ilmu humaniora yang valid dan benar. Dengan memandang hermeneutik sebagai metodologi diharapkan refleksinya akan menghadirkan suatu metode umum untuk keseluruhan humaniora. Yang pasti aliran-aliran hermeneutik mengkaji subjek pemahaman yang satu membahas kemutlakan pemahaman dari aspek fenomenologikal, yang lain menjelaskan hakikat dan syarat-syarat wujud kehadiran pemahaman. Aliran mengkajinya juga berbeda, ada yang mengkaji dari sisi ruang-waktu dan sejarah, dan yang lainnya meneliti pemahaman dunia internal individu dan pikiran-pikiran setiap manusia lewat peninggalan seni dan literatur-literatur. Kesemuanya berupaya mencipta suatu metode yang valid dan akurat untuk memahami pikiran-pikiran individu dan kehidupan internal setiap manusia. Dua perspektif dalam masalah pemahaman ini, dengan tidak memandang perbedaan dalam ruang lingkup kajian

pemahaman, yang satu menunjuk pada pemahaman secara mutlak dan yang lainnya menyibak pemahaman kehidupan internal manusia. Dua subjek pembahasan ini tidak bisa dipungkiri memiliki perbedaan dan tidak bisa dikatakan bahwa aliran-aliran hermeneutik membahas semua persoalan tersebut secara merata dan komprehensif.

Lahirnya kajian hermeneutik filsafati yang dipelopori oleh Martin Heidegger di abad keduapuluh Masehi dan pengembangan ruang lingkup pembahasannya di tangan Hans-Georg Gadamer melahirkan pengaruh yang cukup besar pada cabang-cabang ilmu, seperti kritik literatur, metodologi, teologi, dan ilmu-ilmu sosial. Sebagian menyangka bahwa domain pembahasan hermeneutik adalah sama dengan subjek hermeneutik filsafati, yakni refleksi filsafati dan fenomenologikal dalam substansi pemahaman dan syarat-syarat eksistensial kehadirannya. Patut dipikirkan ulang ketika orang menyangka bahwa satu-satunya ruang lingkup pengkajian yang mungkin bagi hermeneutik adalah sebagaimana pandangan para filsuf Jerman terhadap hermeneutik dan tradisi-tradisi hermeneutik di Jerman pada abad keduapuluh. Pada dasarnya, hermeneutik filsafati terkait secara horizontal dengan pembahasan universal hermeneutik yang senantiasa dibutuhkan dan tidak ada jalan lain kecuali harus membahasnya. Kita menerima semua pemikiran penafsiran tentang pemahaman teks atau setiap kecenderungan dalam kritik literatur atau memilih pembahasan tentang filsafat humaniora yang ada pada setiap madzhab sebagai sesuatu yang diterima. Tidak mungkin ditolak dan dipungkiri keberadaan pengkajian tentang substansi pemahaman manusia dan analisis hakikat wujudnya.

Akan tetapi, makna dari ungkapan di atas tidaklah membatasi ruang lingkup pembahasan hermeneutik pada garis

horizontal itu. Sebagai contoh, bisa diperluas subjek itu pada kategori penafsiran dan pemahaman teks serta terus mengajukan teori-teori penafsiran baru dalam kategori pemahaman teks. Pengajuan teori-teori baru tersebut tidak masuk dalam wilayah dan koridor pengkajian hermeneutik filsafati, tetapi tergolong dalam subjek perumusan dan pengkajian hermeneutik. Tidak terdapat alasan yang tepat bagi yang membatasi hermeneutik hanya pada subjek pengkajian hermeneutik filsafati yang meliputi madzhab Jerman dan Perancis, atau hanya pada madzhab Jerman, yakni perspektif Heidegger dan Gadamer. Tentang ruang lingkup hermeneutik dan ketidaklogisan pembatasan domainnya hanya pada hermeneutik filsafati, Richard E. Palmer menyatakan bahwa bisa menunjuk tiga kategori yang berbeda secara ekstrim dalam wilayah hermeneutik, ketiga kategori tersebut antara lain:

Hermeneutik regional (khusus) merupakan bentuk hermeneutik yang pertama kali ditetapkan sebagai suatu disiplin ilmu. Pada kategori ini, dengan maksud merumuskan kualitas penafsiran teks-teks, dibentuk kumpulan kaidah dan metode pada setiap cabang ilmu dan pengetahuan, seperti ilmu hukum, linguistik, kitab-kita suci, dan filsafat. Dan setiap ilmu itu memiliki kumpulan kaidah dan dasar penafsiran yang khusus untuknya. Berdasarkan hal ini, setiap ilmu memiliki hermeneutik tersendiri yang khusus berhubungan dengan ilmu tersebut. Dengan dalil ini, masing-masing hermeneutik berkaitan erat dengan suatu tradisi pemikiran dan ilmiah tertentu. Seperti halnya pada setiap hermeneutik yang mengajarkan metode tafsir teks-teks suci tak akan digunakan dalam penafsiran teks-teks literatur klasik.

Hermeneutik umum yang berfungsi menetapkan metode pemahaman dan penafsiran. Hermeneutik ini tidak dikhususkan

untuk ilmu tertentu, melainkan diterapkan bagi semua cabang ilmu-ilmu tafsir. Kehadiran jenis hermeneutik ini dimulai pada abad kedelapanbelas dan orang pertama yang menyusun secara sistimatik adalah teolog Jerman bernama Schleiermacher (1768-1834 M). Kaidah-kaidah dan dasar-dasar umum hermeneutik ini menjadi tolok ukur atas pemahaman teks, dengan tidak memandang latar belakang teks itu. Para ahli hermeneutik mesti berusaha menyusun dan menetapkan kaidah-kaidah umum tersebut. Upaya Wilhelm Dilthey semestinya berada pada wilayah ini, karena ia menekankan ilmu manusia secara mutlak, namun, asumsinya sangat sesuai dengan asumsi para pengkritik hermeneutik umum. Dilthey mempunyai perspektif bahwa segala perilaku, perkataan, dan karya-karya tulis manusia mewakili kehidupan pikiran dan internal mereka. Semua ilmu manusia seharusnya diarahkan dalam pencarian dan penyingkapan kehidupan internal manusia sebagai pemilik perbuatan dan karya-karya tulis, dan masalah bisa menjadi suatu kaidah, aturan, metode umum dan universal. Tujuan utama keberadaan hermeneutik adalah menyusun dan menetapkan kaidah dan metode ini, yakni menghadirkan secara pasti dan benar suatu metodologi yang menjadi mizan bagi ilmu manusia.

Hermeneutik filsafati yang berupaya menganalisa secara filosofis fenomena pemahaman itu. Oleh sebab itu, tidak terdapat kecenderungan dalam hermeneutik ini untuk berusaha menghadirkan suatu metode, dasar, dan kaidah yang bisa menjadi tolok ukur atas pemahaman dan penafsiran, baik itu metode yang terkait dengan pemahaman teks atau dalam ilmu humaniora secara umum. Namun, apabila kita mencermatinya, jenis hermeneutik ini bukan hanya peduli terhadap adanya ketetapan satu metode, bahkan senantiasa menggugat

metodologi dan menyanggah suatu pernyataan yang berbunyi, "Lewat penetapan metode bisa mencapai hakikat". Dengan memperhatikan tiga kategori berbeda yang tersebut di atas, kita tak mungkin mengkhususkan subjek hermeneutik itu kepada salah satu dari ketiga kategori itu. Ketidakmungkinan ini karena ketiga kategori tersebut di bawah cakupan hermeneutik, dengan demikian, tak logis jika subjek hermeneutik hanya berkaitan dengan salah satu dari ketiga kategori atau perspektif itu, misalnya hanya menekankan pada hermeneutik filsafati. Dengan realitas seperti ini, arus hermeneutik dalam semua aspek dan bidang ilmu akan senantiasa berlanjut.

Dalam pengkajian tentang subjek hermeneutik telah disinggung bahwa hermeneutik khusus dihadapkan dengan hermeneutik umum. Hermenenutik filsafati adalah bersifat umum dan aliran-aliran hermeneutik lainnya dipandang bersifat khusus dan terbatas. Persoalannya adalah apakah hermeneutik merupakan suatu ilmu yang bersifat umum dan mencakup ilmu-ilmu lainnya ataukah hanya terbatas pada cabang ilmu tertentu? Dikatakan bahwa hermeneutik, di awal kehadirannya pada abad ketujuhbelas, hanya berhubungan dengan ilmu dan seni penafsiran, dan hingga abad kesembilanbelas masih dalam bentuk konsep yang mentah dan diharapkan mampu merumuskan secara jelas kaidah dan aturan ilmu tafsir. Dalam rentangan abad tersebut, hermeneutik ini hanya diletakkan sebagai metodologi untuk ilmu-ilmu tafsir dengan tujuan utamanya menghentikan penafsiran-penafsiran yang tak berkaidah dan tak beraturan. Peran hermeneutik, pada abad itu dan untuk waktu yang cukup lama, adalah pendukung sekunder bagi ilmu-ilmu lainnya yang dikaitkan dengan penafsiran teks dan simbol-simbol.

Pada zaman itu terbentuklah apa yang dinamakan dengan hermeneutik sakral (*hermeneutica sacra*) yang memiliki kaidah-kaidah yang sistematik dan begitu pula hermeneutik filsafati yang dikenal dengan *hermeneutica profana* serta hermeneutik hukum disebut dengan nama *hermeneutica juris*. Setiap hermeneutik tersebut memiliki fungsi, posisi, dan peran yang signifikan untuk membantu setiap ilmu dan pengetahuan demi meraih pemahaman yang lebih akurat, valid, dan benar serta penyelesaian berbagai persoalan mengenai kekaburan teks. Pertama, para penulis mencermati teks dan merumuskan kaidah-kaidah dan dasar-dasar penafsiran untuk cabang-cabang dan disiplin ilmu tertentu, seperti teologi, hukum, filsafat, dan *philology*, kemudian menetapkannya sebagai hermeneutik khusus. Sebagian dari kaidah dan dasar penafsiran tersebut bisa diaplikasikan secara umum, namun maksud para penulis tersebut tidak merumuskannya untuk hermeneutik umum dalam semua ilmu dan pengetahuan yang berpijak pada penafsiran, melainkan menetapkan hermeneutik sakral misalnya untuk teks-teks kitab suci dan hermeneutik filsafati bagi teks-teks filsafat. Para penulis sejarah pada umumnya sepakat memandang Schleiermacher sebagai orang pertama yang berupaya merumuskan hermeneutik umum dan semua sepaham atas perspektifnya yang berbunyi, "Pada masa kini hermeneutik hanya berbentuk hermeneutik yang berkaitan khusus dengan cabang-cabang ilmu dan belum dirumuskan suatu konsep umum yang meliputi seluruh ilmu." Tetapi kenyataan yang sesungguhnya adalah pada abad ketujuhbelas yang memunculkan pertama kali kaidah-kaidah dan dasar-dasar umum tentang penafsiran dan interpretasi. Alasan utama Schleiermacher menghadirkan kaidah-kaidah umum dalam penafsiran teks-teks adalah dengan perantaraannya para

mufassir bisa terhindar dari berbagai kekeliruan pemahaman dan meraih pengetahuan yang benar dan valid.

Hermeneutik Dilthey juga bersifat umum, karena ia pun berupaya merumuskan metodologi umum untuk semua ilmu humaniora supaya dengan aturan itu ilmu humaniora bisa setara dengan ilmu-ilmu alam dan empiris, begitu pula pemahaman-pemahaman ilmu humaniora bisa mencapai derajat validitas sebagaimana hasil-hasil eksperimen dalam disiplin ilmu-ilmu alam. Namun perlu diperhatikan bahwa keumuman kaidah hermeneutik hingga akhir abad kesembilanbelas adalah bersifat nisbi dan tidak mencakup segala cabang ilmu dan pengetahuan manusia, karena keumuman yang bisa disaksikan dalam karya-karya Schleiermacher itu hanya terbatas pada penafsiran teks-teks, oleh sebab itulah, kaidah-kaidah dan basis-basis tafsir dalam pandangan mereka ini hanya mencakup ilmu dan pengetahuan manusia yang berkaitan dengan penafsiran teks-teks saja. Begitu pula metodologi yang digagas oleh Dilthey hanya diperuntukkan bagi ilmu-ilmu humaniora. Di abad keduapuluh ini kita menjadi saksi berbagai upaya dan usaha perumusan hermeneutik dalam setiap cabang dan disiplin ilmu seperti dalam bidang linguistik, teologi, dan ilmu-ilmu sosial. Sementara hermeneutik filsafati yang dirumuskan oleh Heidegger dan pemikir-pemikir setelahnya, seperti Gadamer dengan suatu tujuan umum berupaya supaya keumuman yang terdapat dalam hermeneutik filsafati pada abad keduapuluh ini meliputi semua pengetahuan manusia dan terpisah dari keumuman hermeneutik yang ada sebelumnya.

Perlu dicermati juga bahwa hermeneutik filsafati Heidegger tidak menekankan pada penafsiran teks dan juga tidak membatasi penelitiannya kepada pembentukan metodologi humaniora, melainkan subjek hermeneutik filsafati

adalah realitas eksistensial dan syarat-syarat fundamental yang melandasi hadirnya fenomena-fenomena pemahaman dalam segala variannya. Walhasil, subjek dan ruang lingkup hermeneutik filsafati ialah pemahaman secara umum dan bukan perumusan metodologi pemahaman secara khusus. Alasan yang sangat mungkin mengapa hermeneutik filsafati yang dipandang oleh para pendukungnya sebagai *prima philosophia* (filsafat pertama) dan mencakup seluruh aspek keilmuan ialah kehadirannya secara mutlak dalam segala bentuk pemahaman dan fenomena penafsiran. Sebelum Heidegger, Friedrich Nietzsche (1844-1900 M) beranggapan bahwa semua pengalaman dan pemahaman manusia hanyalah bersifat penafsiran semata dan meyakini bahwa apa-apa yang kita pahami hanyalah sebuah penafsiran yang tidak mewakili fakta dan kenyataan hakiki. Penafsiran ini mencakup semua realitas penafsiran dan ilmu-ilmu teoritis serta pemikiran.

Sifat penafsiran itu yang terkait dengan ilmu-ilmu dan pemahaman secara mutlak adalah problem umum dan bersifat filsafati. Dari sinilah hermeneutik filsafati kemudian meletakkan pemahaman secara mutlak itu sebagai subjek kajiannya. Perlu diketahui bahwa pengakuan keumuman dan keuniversalan subjek hermeneutik filsafati itu, tidak menjadi penghalang bagi perkembangan pemikiran-pemikiran hermeneutik yang khusus dalam cabang-cabang pengetahuan manusia. Dari hal ini, pembahasan tentang hermeneutik terus berlanjut dalam bidang linguistik, teologi, hukum, dan ilmu-ilmu sosial.

3. Signifikansi hermeneutika

Sebagaimana yang telah diuraikan sebelumnya bahwa sangat sulit meramu dan merumuskan satu definisi tentang hermeneutik yang bisa mencakup seluruh aspek-aspeknya, hal

ini karena faktor keluasan dan keragaman pembahasan hermeneutik serta keberadaan aliran-aliran yang berbeda. Begitu pula tidak terdapat kesepakatan tentang ruang lingkup pengkajian hermeneutik. Pada kesempatan ini penting dicermati bahwa apakah bisa ditetapkan tujuan-tujuan yang sama dan bersifat menyeluruh bagi hermeneutik yang dapat diterima oleh semua aliran dan kecenderungan yang terdapat dalam hermeneutik? Pertama akan ditegaskan bahwa sesungguhnya tak terdapat tujuan-tujuan yang sama dan bisa disepakati dalam hermeneutik ini. Hal ini bisa dilihat di sepanjang sejarahnya bagaimana munculnya aliran, pemikiran, dan kecenderungan fundamental yang berbeda satu sama lain dalam perumusan aplikasi dan penentuan fungsionalnya. Dengan memandang realitas ini, lantas bagaimana bisa ditetapkan suatu arah dan tujuan yang sama di antara keragaman pemikiran tentang hermeneutik dalam upaya pemahaman teks, penghapusan segala keraguan terhadap pemahaman tersebut, penentuan metodologi bagi humaniora, dan perumusan dasar-dasar yang menjadi tolok ukur pemahaman terhadap sejarah, karya-karya seni dan tulis, perilaku, dan peradaban manusia?

Pusaran yang dilahirkan oleh hermeneutik filsafati di awal abad keduapuluh dalam penentuan arah kontemplasi hermeneutik berkonsekuensi pada tajamnya perbedaan di antara hermeneutik abad keduapuluh, dan hermeneutik abad sebelumnya sedemikian rupa sehingga sangat sulit (kalau bisa dikatakan mustahil) menentukan tujuan-tujuan yang sama yang terdapat dalam hermeneutik filsafati, dan yang terdapat dalam aliran-aliran hermeneutik lainnya. Bahkan penegasan arah dan tujuan yang sama di antara cabang-cabang hermeneutik filsafati sendiri sangat sulit dilakukan. Apa yang hari ini dikenal dengan nama hermeneutik filsafati tidak lain ialah aliran yang didirikan

oleh Martin Heidegger dan muridnya Hans-Georg Gadamer, serta dipopulerkan oleh dua filsuf Perancis, Jacques Derrida dan Paul Ricoeur. Namun, keempat tokoh tersebut yang sama-sama penganut hermeneutik filsafati memiliki pandangan yang berbeda dalam penentuan arah dan tujuan hermeneutik. Di bawah ini akan diungkapkan beberapa perspektif definisi hermenutika supaya bisa diketahui seberapa mendalam perbedaan yang ada sehubungan dengan tujuan hermenutik filsafati tersebut.

Martin Heidegger dalam kitabnya, *Being and Time*, menyatakan bahwa filsuf Yunani Kuno mengungkapkan persoalan eksistensi secara filsafati dan berupaya mengetahui hakikatnya secara apa adanya. Namun, sejak zaman Aristoteles hingga filsafat masa kini, persoalan mengenai hakikat eksistensi itu menjadi terlupakan dan pembahasan beralih pada pemahaman tentang fenomena yang bersifat partikular. Para filsuf pasca Plato memandang bahwa eksistensi itu merupakan konsep yang paling umum dan universal yang tidak bisa didefinisikan (aksioma) serta bersifat sangat gamblang. Berpijak pada hal ini, mereka tidak memandang masalah hakikat eksistensi itu sebagai persoalan filsafat. Heidegger beranggapan bahwa eksistensi yang bersifat aksioma dan konsep yang paling universal itu tidak menjadi halangan untuk melakukan pencarian hakikat eksistensi itu. Ia menetapkan bahwa tujuan filsafat yang benar adalah menemukan jawaban dan solusi universal atas persoalan hakikat eksistensi. Lebih lanjut ia menyatakan bahwa filsafat itu mesti menemukan dan merumuskan persoalan ini menjadi suatu kaidah dan metode dalam pencarian hakikat eksistensi tersebut. Dalam pandangannya, setiap maujud memiliki hakikat eksistensi yang berbeda, bahkan di mana saja suatu maujud tertentu berada,

maka di situ pula hadir hakikat eksistensi. Kita tidak bisa mengetahui hakikat eksistensi itu dengan cara mengamati dan melihat secara langsung, karena hakikat eksistensi itu merupakan dimensi lain dari maujud yang tercipta. Dengan demikian, hakikat tersebut mesti diungkap dan dihadirkan dalam bentuk pertanyaan-pertanyaan dan analisis. Di antara maujud-maujud, maujud manusia, oleh Heidegger disebut sebagai *dasein*, memiliki satu jalan pengenalan terhadap hakikat eksistensi, karena *dasein* itu adalah suatu maujud yang bisa melahirkan beri-ribu pertanyaan-pertanyaan tentang hakikat eksistensi dibanding maujud lain, dan penelitian terhadap hakikat eksistensi itu merupakan salah satu dari kemampuan wujudnya yang luar biasa. Namun hal itu tidak berarti bahwa dari dimensi wujud, *dasein* itu mendahului hakikat eksistensi. Oleh karena itu, dalam pengenalan dan pengungkapan hakikat itu tidak ada cara lain kecuali mengenal secara hakiki eksistensi manusia (*dasein*). Heidegger menegaskan bahwa bentuk pengenalan fenomenologikal *dasein* yang dimaksudkan untuk memahami hakikat wujud itu tidak lain adalah tujuan utama filsafat dan fenomenologikal ini disebut dengan hermeneutik. Karena arti *hermeneuin* itu ialah "membuat sesuatu itu bisa dipahami" dan feneomenologikal *dasein* dirumuskan untuk memahami hakikat eksistensi. Maka dari itu, analisis terhadap esensi wujud *dasein* itu dan fenomenologikalnya merupakan aktivitas hermeneutik. Inti tujuan kontemplasi filsafat Heidegger adalah pengenalan hakikat keberadaan, yakni memiliki tujuan ontological. Berbeda dengan tokoh-tokoh hermeneutik sebelumnya, ia tidak berusaha mencari rumusan bagi suatu pemahaman dan metode baru yang akurat dalam memahami teks atau ilmu humaniora. Ia mengangkat hermeneutik itu dari tingkat epistemologi dan metodologi ke derajat filsafat serta

memandang hermeneutik itu sejenis fenomenologikal dan filsafat. Perlu dikatakan di sini bahwa tujuan utama filsafat Heidegger tidak bermaksud menganalisa substansi pemahaman manusia dan syarat-syarat eksistensial kehadiran pemahaman itu, karena tujuan pertamanya adalah menjawab pertanyaan tentang hakikat eksistensi dan analisis kerangka wujud *dasein* merupakan tujuan menengah. Sementara pengungkapan pertanyaan itu dan analisis hakikat pemahaman serta penjelasan terhadap karakteristik fenomenologikalnya ialah suatu perkara yang akan dituju oleh Heidegger dalam analisis kerangka wujud *dasein*, dan hal ini bukanlah merupakan tujuan utama hermeneutiknya. Dengan memandang keuniversalan kajiannya dan keragaman aliran-aliran hermeneutik, bisa dikatakan bahwa hermeneutik memayungi begitu banyak aktivitas berpikir. Keluasan wilayah ini membuat hermeneutik banyak bersinggungan dengan ilmu-ilmu lain dan membuka peluang pengaruh hermeneutik terhadap pemikiran-pemikiran yang ada. Hubungan luas hermeneutik dengan berbagai cabang ilmu dan pengaruhnya yang sangat melebar itu adalah karena penekanan hermeneutik pada kajian linguistik dan teks. Pada sisi lain, pembahasan tentang bahasa dan interpretasi teks juga menjadi perhatian berbagai cabang pengetahuan manusia sedemikian rupa sehingga Paul Ricoeur menamakannya sebagai *cross roads* pemikiran kontemporer.

Karena perhatiannya terhadap kategori bahasa dan penafsiran teks, hermeneutik kemudian berubah menjadi disiplin utama bagi pemikiran kontemporer. Ilmu-ilmu seperti kritik literatur, semiotik, filsafat bahasa, filsafat analitik, dan teologi memiliki kaitan yang sangat erat dengan kategori bahasa dan pemahaman teks, khususnya hermeneutik filsafati, dengan

wacana-wacananya yang radikal melahirkan perubahan dan pengaruh signifikan pada bidang-bidang ilmu itu.

Hermeneutik filsafati Jerman, yang dicetuskan oleh Heidegger dan Gadamer, dalam pasal esensi pemahaman manusia memunculkan ide dan gagasan yang tidak hanya dikaji dan dikritis oleh para filsuf, epistemolog, teolog, dan pengkaji literatur, bahkan melibatkan para ilmuwan empirik. Perspektif hermeneutik ini membantu percepatan observasi para pengkaji sejarah dan pengamat seni serta juga mempengaruhi para teolog dan peneliti ilmu-ilmu agama, karena ia mendobrak sebagian asumsi yang terdapat dalam wilayah probabilitas pencapaian pemahaman yang objektif, mutlak, dan tidak relatif. Perluasan yang dilakukan oleh Paul Ricouer terhadap konsepsi teks yang menggolongkan semua simbol dan mitos-mitos agama sebagai teks, menyebabkan secara praktis ruang lingkup hermeneutik meluas, karena menurutnya, segala bentuk kajian semantik dan interpretasi simbol-simbol niscaya akan berujung pada bentuk pembahasan hermeneutik. Yang pasti, apabila hermeneutik umum ingin terwujud, maka mesti mengupayakan perumusan tolok-tolok ukur yang bersifat umum yang menjadi landasan pijak bagi fenomenologi hermeneutik. Oleh sebab itu, hermeneutik umum bisa mencakup pembahasan tentang dasar-dasar dan pokok-pokok yang sama yang menjadi pondasi dan pilar utama bagi jenis-jenis fenomenologi. Keluasan ruang lingkup dan domain ini, seperti ontologi pemahaman Gadamer, menyebabkan hermeneutik itu bersinggungan dengan berbagai pembahasan dan ilmu-ilmu lainnya, dan keluasannya ini akan menambah nilai urgensi hermeneutik, karena disiplin ilmu-ilmu lain mesti membutuhkan informasi atas perolehan hermeneutik dan mesti menyampaikan gagasan-gagasannya terhadap apa yang dicapai dan diraih dalam pembahasan hermeneutik. Pada

masa kini, hermeneutik mendapatkan posisi penting dalam ilmu-ilmu sosial dan humaniora serta merupakan basis utama dalam filsafat ilmu-ilmu sosial. Urgensi ini sangat dirasakan ketika Dilthey telah mengungkapkan bahwa sifat dan karakteristik manusia akan terejawantahkan dalam bentuk perilaku, seni, teks, dan peristiwa-peristiwa sejarah yang kesemuanya ini memiliki makna yang hanya bisa dipahami dengan media subjek dan mufassir.

Pada sisi lain, perhatian para pemikir hermeneutik pada poin ini bahwa para penafsir berupaya mengharmonisasikan kategori-kategori (teks, seni, perilaku manusia, peristiwa-peristiwa sejarah) yang bermakna bagi manusia dengan kumpulan makna-makna lainnya, nilai-nilai, dan perspektif-perspektif, karena sangat mungkin terjadi bahwa makna suatu fenomena yang dikaji telah mengalami perubahan. Ia kemudian melontarkan pertanyaan penting tentang hermeneutik, apakah dengan keberadaan subjektivitas para penafsir, kemudian objektivitas akan fenomena manusia bisa menjadi berarti dan bermakna? Berkaitan dengan pertanyaan di atas, hermeneutik filsafati dan perspektif hermeneutik lainnya menawarkan dua solusi berbeda dalam hubungannya dengan ilmu-ilmu humaniora. Dilthey, yang mewakili perspektif lain itu, berusaha merumuskan ide umum dan metodologi akurat untuk memungkinkan pencapaian objektivitas humaniora, sementara hermeneutik filsafati, karena sangat menekankan kemestian kesamaan ufuk dan horizon antara mufassir dan subjek yang dikaji, menolak objektivitas fenomena-fenomena tersebut.

B. Teori-Teori Hermeneutika

1. Teori hermeneutika F.D.E. Schleiermacher

Schleierrmacher membawa hermeneutika dari wilayah ketuhanan (kitab suci) ke wilayah ilmu-ilmu pengetahuan (teks secara umum). Hal ini karena pada masanya terjadi reaksi keras terhadap faham Hegel yang menfsirkan teks sebagai penjelmaan yang Maha Kuasa di satu sisi dan faham Feurbagh yang berpandangan bahwa teks keagamaan tidak lain adalah bentuk alianasi manusia di sisi lain. Bagi macher, yang penting bukan Hegel atau Feurbagh, tapi bagaimana memahami teks keagamaan tersebut. Sebagaimana teks-teks yang lain. Dalam menafsiri teks ia tidak mencukupkan pada pendekatan filologi saja, tapi dilengkapi dengan pendekatan psikologi dan sejarah. Secara garis besar ada 2 dasar yang ditawarkan Macher dalam menafsiri teks, yaitu langkah-langkah penafsiran (hermeneutika) terhadap teks. Dan langkah ini ada dua cara, *pertama* intuitif struktural yang mendasarkan pada arti keseluruhan teks. *Kedua* adalah gramatikal historis, analitis, komparatif yang digunakan untuk mengkaji lebih dalam komponen-komponen teks. Berikutnya adalah landasan pemahaman bahwa teks adalah sarana komunikasi antara penulis (pembuat teks) dan pembaca (penafsir teks) di satu sisi, dan di sisi lain adalah karakteristik dari pembuat teks itu sendiri. Dengan demikian, penafsiran hermeneutik adalah upaya untuk berpadu, menyatu rasa dengan pembuat teks dan mengira-ngira maksud dan tujuannya di satu sisi. Dan di sisi lain adalah analisa mendalam terhadap teks itu dari segi gramatika, sejarah yang dengan demikian pembaca (penafsiran) mempunyai otoritas luas untuk menafsirkan teks tersebut.

Schleimacher memandang hermeneutika sebagai keahlian memahami. Dia memberikan perhatian khusus pada pemahaman yang keliru, dan karena itulah dia mengatakan bahwa interpretasi teks senantiasa mengandung bahaya kesalahpahaman. Dengan demikian hermeneutic harus diletakkan sebagai sebuah metodologi yang memberikan penjelasan dan pengajaran untuk menghilangkan bahaya kesalahpahaman di atas. Tanpa adanya keahlian seperti itu, maka tidak kan pernah ditemukan solusi untuk menuju ke sebuah pemahaman yang benar. Perbedaan yang ada pada sebuah definisi dibanding dengan definisi yang lain adalah pada aspek yang menganggap kebutuhan hanya pada tempat yang terdapat ketidak jelasan dalam proses pemahaman sebuah teks. Hermeneutik bagi Schleiermacher merupakan sebuah keahlian yang meliputi kumpulan aturan-aturan, kaidah dan metodologi. Kandungan yang terdapat dalam aturan-aturan dan tujuan dasar penyusunan metodologi memiliki perbedaan yang mendasar.

2. Teori hermeneutika Wilhelm Dilthey

Semenjak Auguste Comte memperkenalkan positivisme pada pertengahan abad ke-19, determinisme metode ilmu kealaman begitu kuat merasuk ke dalam metode ilmu-ilmu kemanusiaan, ilmu sosial atau ilmu budaya. Keyakinan bahwa hanya metode ilmu kealaman yang bisa masuk kategori ilmiah, dengan mengklaim obyektivitas, membuat homogenisasi metode menjadi begitu kental. Kecenderungan ini diperkuat ketika ilmu kemanusiaan, ilmu sosial dan ilmu budaya tak kunjung bisa menyelesaikan problem internal perselisihan metode yang layak disebut ilmiah.

Proses homogenisasi dan determinasi metodologis ini tak lepas dari kesibukan para filsuf untuk selalu berbicara tentang bagaimana seseorang menyadari keberadaan obyek-obyek fisik, dan sejauh mana unsur-unsur subyektif memasuki dan mempengaruhi pengalaman kita tentang obyek fisik tersebut. Seolah-olah obyek pengetahuan yang paling penting hanyalah obyek-obyek fisik. Seluruh konsentrasi intelektual lebih tertuju pada bagaimana mengetahui obyek-obyek fisik

Upaya Immanuel Kant memberikan basis epistemologis bagi ilmu kealaman melalui ketegori-kategori apriorinya, yang kemudian dikembangkan oleh August Comte dengan positivisme-nya menunjukkan betapa pentingnya proyek metodologis ini. Kategori-kategori tersebut berjumlah 12 kategori, yaitu kategori kuantitas (ke-satu-an, ke-jamak-an, ke-utuh-an), kualitas (realitas, negasi, pembatasan), relasi (substansi, kausalitas, timbal-balik), modalitas (kemungkinan, peneguhan, keperluan). Jadi kategori-kategori tersebut menunjukkan bahwa ke-12 kategorila itulah yang mengatur data-data inderawi, sehingga ke-12 kategori tersebut hanya terbatas pada pengalaman tentang dunia jasmani (objek-objek fisik).

Ajaran Immanuel Kant tentang 12 kategori tersebut yang tertuang dalam *critique of pure reason* dapat dikatakan, bahwa Kant melihat faktor-faktor kehidupan mental seolah terisolir ketika menolak dua komponen vital eksistensi manusia, yaitu perasaan dan keinginan bertindak. Pendekatan kritis yang coba dibangun Kant telah memberikan dasar logis bagi ilmu-ilmu kealaman dengan membatasinya hanya pada wilayah relasi-relasi fenomena, seperti relasi kausalitas. Hal ini sudah pasti akan membuang wilayah "etika" (wilayah subjektifitas) sebagai

subordinasi individu dalam seluruh proses keilmuan, demi objektifitas-ilmiah.

Sebagai akibat dari proses ini, maka ilmu sosial, kemanusiaan atau budaya banyak menerapkan metode ilmu kealaman, yang menekankan kuantifikasi, seperti observasi, eksprimen, dan statistik. Tak dipungkiri bahwa penerapan metode ilmu kealaman yang lebih eksak dan menekankan kuantifikasi ikut menyumbang beberapa bagian penting perkembangan dalam ilmu-ilmu kemanusiaan, sosial, atau kebudayaan seperti sosiologi, psikologi, juga ekonomi.

Dalam perkembangan selanjutnya, setelah melalui beberapa refleksi dan juga perdebatan oleh kalangan komunitas ilmu sosial, kemanusiaan atau budaya, dirasa ada sesuatu yang kurang dan tidak bisa terjelaskan ketika metode ilmu kealaman diterapkan. Ada dimensi tertentu dari peristiwa sosial, sejarah, atau budaya yang tidak bisa disentuh oleh metode eksak dan kuantitatif. Munculnya kesadaran di kalangan komunitas ilmuwan sosial, kemanusiaan dan budaya, sebenarnya bukan kesadaran yang tiba-tiba saja muncul. Proses untuk menyadari problem yang begitu urgen untuk diselesaikan ini sudah muncul lama pada akhir abad 19 dan awal abad 20 ketika Wilhelm Dilthey mencoba untuk membedakan antara dua bidang ilmu pengetahuan, yaitu *Geisteswissenschaften* (ilmu humaniora) dan *Naturwissenschaften* (ilmu kealaman). Bagi Dilthey dua bidang ini menuntut pendekatan dan metode yang berbeda, karena keduanya memiliki obyek pembahasan yang berbeda. Ilmu kealaman berurusan dengan benda-benda fisik, sementara ilmu kemanusiaan berurusan dengan hidup manusia. Dilthey merasakan ancaman saintisme yang begitu meluas. Ia begitu menyadari bahwa ada bidang-bidang yang tidak bisa disentuh dengan metode ilmu kealaman, yaitu kekayaan pengalaman

yang bergelora dan dinamis dalam kehidupan. Bidang ini tidak bisa disentuh dengan penjelasan (*erklaren*) sebagai model metodis dalam ilmu kealaman. Bidang ini hanya bisa disentuh dengan pemahaman dan penghayatan (*verstehen*), juga interpretasi (*hermeneutika*). Ilmu kealaman memerlukan metode *erklaren*, penjelasan atau eksplanasi, sementara ilmu kemanusiaan memerlukan metode *verstehen*, pemahaman, penghayatan dan interpretasi (*hermeneutika*).

Menelusuri kembali pemikiran Wilhelm Dilthey adalah bagian dari proses penting untuk memahami karakter dasar yang berbeda antara ilmu kealaman dan ilmu kemanusiaan dengan metode hermeneutikanya. Tak bisa dipungkiri pula bahwa banyak filsuf dan ilmuwan dikemudian hari banyak mengambil inspirasi dari pemikiran Dilthey tentang metode yang ia tawarkan. Pemikir seperti Habermas, Marx Weber, Karl Marx, Hans Georg Gadamer atau Paul Ricoeur banyak mengambil inspirasi dari pemikiran Dilthey.

Bagi Dilthey, hidup lebih dari sekedar realitas mekanis-biologis, tetapi mencakup realitas yang sangat kompleks dan unik. Hidup menunjuk kepada semua keadaan jiwa, proses serta kegiatan baik sadar atau tidak sadar. Kehidupan terdiri dari banyak sekali aspek individual dan kolektif yang membentuk kehidupan semua umat manusia secara sosial dan historis. Semua produk kehidupan seperti emosi, pikiran, tindakan sampai kepada lembaga sosial, agama, kesenian, ilmu pengetahuan dan filsafat adalah termasuk kehidupan.

Berangkat dari keyakinan seperti itu, Dilthey menolak setiap bentuk penjelasan transendental atau reduksi realitas seperti dalam positivisme. Pemikiran, penilaian, norma dan semua aturan berasal dari kehidupan manusia secara empiris. Tidak ada standar deduktif yang berasal dari luar kehidupan.

Maka Dilthey menolak pemikiran Kant tentang *Thing in itself* atau dunia ideanya Plato. Dengan demikian pemikiran, penilaian dan juga norma tak lepas dari unsur relativitas. Dilthey juga menolak positivisme yang terlalu mendistorsi realitas sebatas pencerapan-pencerapan dan kesan-kesan inderawi. Bagi Dilthey realitas lebih dari itu, kompleks dan sangat kaya. Cinta, pengorbanan, perasaan ditinggalkan, harapan dan kecemasan tidak bisa dikembalikan kepada kenyataan inderawi.

Kehidupan dapat diibaratkan sebagai aliran yang terus bergelora tanpa henti. Walaupun demikian bukan berarti realitas tidak bisa dipahami, karena realitas pengalaman telah memiliki struktur yang memungkinkan kebertautan. Dan ini berasal dari proses generalisasi empiris dan bukan berasal dari prinsip deduktif-transendental yang berasal dari luar kehidupan.

Hidup adalah suatu kontinum dari kenyataan-kenyataan yang terus bergerak dalam sejarah. Kenyataan hidup berlawanan dengan segala yang serba eksak, juga berlawanan dengan segala yang berbau metafisis-esensial. Maka bagi Dilthey, hidup adalah keseluruhan yang tidak dapat dipisahkan, tidak berkeping-keping, tetapi arus yang senantiasa mencipta, mencipta nilai baru dan senantiasa bergerak bebas.

Bila Kant memperkenalkan kategori-kategori apriori, maka Dilthey memperkenalkan kategori hidup. Kategori apriori-nya Kant lebih berorientasi bagaimana menjelaskan kenyataan-kenyataan fisik, sementara kategori hidup-nya Dilthey berpretensi untuk memahami hidup dalam pengalaman yang terstruktur. Kategori-kategori penting yang ditawarkan oleh Dilthey diantaranya kategori luar-dalam, kategori maksud, nilai, makna, kategori keseluruhan-bagian. Namun kategori ini bukanlah kategori statis dan tetap. Ia semakin bertambah seiring

jalannya proses kehidupan itu sendiri. Sebagai misal kategori luar-dalam dipergunakan untuk melihat aspek lahir dan aspek batin suatu fenomena tindakan manusia. Kategori nilai memungkinkan kita untuk mengalami waktu sekarang, kategori maksud memungkinkan kita untuk mengarahkan masa depan, dan kategori makna membuat kita bisa menghayati pengalaman masa lampau. Di samping itu, kategori keseluruhan-bagian memungkinkan kita untuk menafsirkan kilasan-kilasan peristiwa yang terjadi dalam suatu rangkaian.

Setelah menunjukkan betapa kaya dan kompleksnya realitas hidup tersebut, maka Dilthey melihat adanya dua bidang pengetahuan yang selama ini tumpang tindih, padahal memiliki lahan berbeda yang menuntut pendekatan dan metode yang berbeda pula. Dilthey melihat sesuatu yang kontra produktif bila cara yang digunakan untuk mendekati *Naturwissenschaften* (ilmu kealaman) digunakan untuk mendekati *Geisteswissenschaften* (ilmu kemanusiaan). Bagi Dilthey, dinamika kehidupan jiwa manusia merupakan susunan kompleks terdiri atas pengetahuan, perasaan, dan kehendak. Hal ini tidak bisa ditundukkan ke dalam norma-norma kausalitas-mekanistik seperti dalam pola-pola kuantitatif.

Kategori-kategori pemikiran Kant, bagi Dilthey adalah kategori abstrak, a-temporal dan statis. Ia berasal dari luar kehidupan sehingga ekstrinsik. Hidup mesti ditangkap berdasarkan kategori hidup itu sendiri sehingga instrinsik. Kita mengenal diri sendiri tidak melalui kategori instrospeksi, tetapi melalui sejarah, demikian Dilthey. Maka kritik bagi Dilthey adalah kritik atas nalar historis (*critique of historical reason*) dan bukan kritik atas nalar murni (*critique of pure reason*).

Perbedaan ilmu alam dan ilmu kemanusiaan secara nyata terletak dalam dua hal. Pertama, pada obyek dan kedua, pada

relasi subyek dan obyek. Perbedaan obyek pengetahuan kedua ilmu tersebut harus dipahami dalam konteks yang bagaimana objek ditangkap. Adakalanya ilmu kemanusiaan juga menggunakan objek yang menjadi objek ilmu alam, tetapi konteks hubungannya berlainan. Ilmu kemanusiaan yang objeknya adalah manusia dengan segala kompleksitas jaringan pikiran, kehendak dan tindakannya, berimplikasi pada hubungan subyek dan obyek yang selalu berada dalam situasi yang saling mempengaruhi. Sehingga peranan subjek dalam ilmu humaniora adalah mereproduksi atau merekonstruksi fakta sosial. Penjelasan tersebut di atas kemudian dikenal dengan istilah *Verstehen*. *Verstehen* dengan demikian merupakan cara yang dipakai ilmu humaniora dalam memahami realitas hidup menurut individualitasnya secara otonomi-unik. Akan tetapi, pemahaman secara otonomi-unik tersebut haruslah berpangkal dari kompleksitas realitas hidup secara menyeluruh, sehingga memungkinkan menangkap yang khusus, dan begitu pula sebaliknya.

Hal ini sedikit agak berbeda dengan ilmu alam di mana benda sebagai obyek pengetahuan memiliki karakter yang relatif pasti dan bisa di duga. Posisi obyek dalam banyak hal tidak mempengaruhi subyek dan begitu pula sebaliknya. Sehingga peran subjek direduksi hanya bertugas menyalin fakta objektif yang diyakini dapat dijelaskan menurut jalan mekanisme yang objektif-ilmiah. Istilah kunci dari penjelasan di atas adalah *erklären*. Dengan *erklären* dimaksudkan sebagai suatu proses yang murni intelektual seperti ajaran *critique of pure reason*-nya Kant, sehingga subjek sebagai peneliti tidaklah memahami (*verstehen*) alam yang berupa materi, tetapi materi dipaparkan dan diterangkan (*erklären*) seperti yang ada di dalam ilmu alam. Subjek dalam hal ini hanyalah mengatur realitas materi tersebut,

kemudian menyusunnya dalam sebuah hipotesis dan teori, namun subjek selalu dalam posisi di luar realitas materi tersebut. Itu berarti peran subjek dalam seluruh proses keilmuan hanyalah sebatas menyalin fakta objektif sehingga dapat dijelaskan secara objektif-ilmiah.

Jika Dilthey membicarakan ilmu kemanusiaan maka yang dimaksud adalah ilmu sejarah, ekonomi, ilmu hukum dan politik, ilmu kesusasteraan, psikologi dan lain-lain. Sedangkan semua ilmu yang termasuk dalam kategori ilmu alam adalah biologi, kimia, fisika dan ilmu lain yang sejenis dengan mempergunakan metode induksi dan eksperimen. Metode ini lebih bersifat *erklaren* atau menjelaskan dari pada *verstehen* atau memahami. Sedangkan ilmu-ilmu kemanusiaan menuntut pendekatan yang mampu menembus jantung pengalaman hidup dalam setiap obyeknya. Dengan demikian Dilthey membedakan secara tajam antara *Naturwissenschaften* dan *Geisteswissenschaften*. Dalam kerangka inilah Dilthey menawarkan hermeneutika sebagai metode bagi ilmu kemanusiaan.

Dilthey berambisi untuk menyusun sebuah dasar epistemologis bagi ilmu kemanusiaan, terutama ilmu sejarah. Tantangan yang dihadapi Dilthey adalah bagaimana menempatkan penyelidikan ilmu kemanusiaan terutama sejarah supaya sejajar dengan penelitian ilmiah dalam bidang ilmu alam. Perbedaan obyek kedua ilmu ini cukup mencolok. Bila ilmu kemanusiaan mengenal dua dimensi eksterior dan interior bagi obyeknya, maka ilmu alam hanya mengenal dimensi eksterior.

Wajah dalam (interior) dan wajah luar (eksterior) dalam ilmu kemanusiaan hampir mirip dengan dualisme-nya Descartes tentang badan dan jiwa, spiritualisme sebagai bagian interior dan realisme sebagai bagian dari eksterior. Peristiwa sejarah

atau realitas "yang hidup" ditinjau secara eksterior berarti suatu peristiwa atau realitas tersebut mempunyai tanggal dan tempat khusus atau tertentu. Sedangkan secara interior berarti dilihat atas dasar kesadaran atau keadaan sadar. Kedua dimensi tersebut, menurut Dilthey dalam keadaan saling tergantung satu sama lain. Seringkali yang memberi nilai pada dimensi eksterior suatu peristiwa, yaitu tanggal dan tempat, adalah nilai yang berasal dari kesadaran kita sendiri, yaitu dimensi interior. Bisa pula terjadi dimensi eksterior, dimana tanggal dan tempat peristiwa sedemikian mempengaruhi kesadaran, sehingga sedikit banyak menutupi keadaan sadar itu.

Sedangkan ilmu alam hanya mengenal dimensi eksterior karena kesadaran peneliti tidak meresap masuk ke dalam eksperimennya. Bukan peneliti yang menyesuaikan nilai atau signifikansi pada penelitian ilmiahnya, melainkan penelitian itu sendiri yang menentukan bernilai-tidaknya.

Dilthey menganjurkan penggunaan hermeneutika sebagai metode, sebab baginya, hermeneutika adalah dasar dari *Geisteswissenschaften*. Berkenaan dengan keterlibatan individu dalam kehidupan masyarakat yang hendak dipahaminya, diperlukan bentuk pemahaman yang khusus. Hermeneutika Dilthey berkisar pada tiga unsur, yaitu *Verstehen* (memahami), *erlebnis* (dunia pengalaman batin) dan *Ausdruck* (ekspresi hidup). Ketiga unsur ini saling berkaitan dan saling mengandaikan.

Erlebnis adalah kenyataan sadar keberadaan manusia dan merupakan kenyataan dasar hidup dari mana segala kenyataan dieksplisitkan. Dalam *erlebnis* hidup merupakan realitas fundamental yang teralami secara langsung, sehingga belum memunculkan pembedaan subyek dan obyek. *Erlebnis* adalah basis kenyataan bagi munculnya imajinasi, ingatan dan pikiran. Ia ada sebelum ada refleksi dan sebelum ada pemisahan subyek

dan obyek. Walaupun begitu tidak semua pengalaman dapat disebut *erlebnis*. Bisa jadi seseorang selama sekian tahun tidak memiliki pengalaman yang hidup selain hanya pengalaman-pengalaman yang menjenuhkan dan tidak bermakna apa-apa. Erlebnis haruslah dipahami dalam kerangka adanya pengaruh timbal balik terus-menerus antara pengalaman baru (masa kini) dan pengalaman lama (masa lalu). Setiap pengalaman baru turut ditentukan oleh semua pengalaman yang pernah dimiliki di masa silam, sebaliknya pengalaman baru itu memberi arti dan penafsiran baru kepada pengalaman lama yang pernah dimiliki. Proses timbal-balik seperti itu yang pada akhirnya menentukan bagaimana seseorang mengalami realitas hidupnya.

Ausdruck atau ekspresi adalah ungkapan kegiatan jiwa. Ekspresi muncul dalam berbagai bentuk tindakan. Ada beberapa bentuk ekspresi. Pertama, ekspresi yang mengungkapkan idea konstruksi pikiran yang isinya telah tetap dan identik, dalam berbagai hubungan yang bagaimanapun, seperti rambu-rambu lalu lintas, rumus-rumus aljabar dan tanda-tanda yang berdasarkan konvensi semata. Ekspresi jenis pertama ini merupakan ekspresi yang memfokuskan diri pada gagasan yang dimiliki, dan bukan pada bagaimana gagasan tersebut dimiliki. Kedua, ekspresi yang meliputi tingkah laku manusia. Dalam mewujudkan maksudnya manusia melangsungkan suatu tingkah laku, sehingga melalui tingkah lakunya manusia dapat dimengerti maksudnya. Tingkah laku tersebut bisa berbentuk serangkaian tindakan yang panjang, seperti karier seorang sarjana, sehingga interpretasi terhadapnya perlu dilakukan secara hati-hati. Oleh karena itu bentuk ekspresi ini memiliki interpretasi yang beragam, sekaligus pula membuka kemungkinan yang sangat luas untuk salah interpretasi. Ketiga, ekspresi spontan, seperti tersenyum, tertawa, kagum dan

seterusnya. Ekspresi ini merupakan ungkapan perasaan yang kadang-kadang dangkal, dan kadang-kadang sangat dalam. Pemahaman terhadap setiap bentuk ekspresi tersebut dimungkinkan karena kodrat manusia sama, yakni bahwa komponen-komponen dasar kehidupan kejiwaan sama pada semua orang. Sehingga sesungguhnya terdapat suatu sistem ekspresi yang tetap dan teratur dalam realitas kehidupan sosial.

Sementara itu *verstehen* atau pemahaman adalah suatu proses mengetahui kehidupan kejiwaan lewat ekspresi-ekspresinya yang diberikan pada indera. Memahami adalah mengetahui yang dialami orang lain, lewat suatu tiruan pengalamannya. Dengan kata lain *verstehen* adalah menghidupkan kembali atau mewujudkan kembali pengalaman seseorang dalam dirikuMemahami selalu ada konotasi "dalam keadaan serupa itu, aku sendiri juga akan berbuat dan berpikir demikian", sehingga pemahaman bukan kegiatan berpikir semata namun juga merupakan proses pemindahan, dengan meletakkan diri sendiri di dalam situasi atau realitas hidup orang lain. Dengan kata lain pemahaman merupakan proses mengalami kembali realitas hidup orang lain ke dalam batinku.

Ilmu kemanusiaan, khususnya sejarah (minat khusus Dilthey), tidak akan memperoleh pengetahuan yang dicari tanpa mempergunakan *verstehen* atau pemahaman yang membedakannya dari ilmu alam. Manusia sebagai obyek pengertian dalam ilmu kemanusiaan memiliki kesadaran. Kesadaran itulah yang memungkinkan bagi penyelidikan tentang alasan-alasan tersembunyi dibalik perbuatannya yang dapat diamati. Kita dapat memahami perbuatan dengan mengungkap fikiran, perasaan dan keinginannya. Ilmu kemanusiaan tidak hanya mampu mengetahui apa yang telah diperbuat manusia, tetapi juga pengalaman batin (*erlebnis*),

pikiran, ingatan, keputusan nilai dan tujuan yang mendorongnya berbuat.

Seorang peneliti ilmu kemanusiaan harus berusaha seperti hidup dalam obyeknya, atau membuat obyek hidup dalam dirinya. Dengan penghayatan tersebut akan memudahkan munculnya *verstehen* atau pemahaman. Dalam konteks ilmu sejarah, dengan menghayati kembali masa lampau, sejarawan akan memperluas dan membuat berkembang kepribadiannya, dengan menggabungkan pengalaman pada masa lalu ke dalam pengalaman masa kini.

Verstehen atau memahami adalah kegiatan memecahkan arti tanda-tanda ekspresi yang merupakan manifestasi hidup atau hasil kegiatan jiwa. *Verstehen* adalah proses di mana kehidupan mental diketahui melalui ekspresinya yang ditangkap oleh panca indera. Walaupun demikian ekspresi tersebut lebih dari sekedar kenyataan fisik, karena ia dihasilkan oleh kegiatan jiwa.

Proses memahami dan menginterpretasi seperti yang dikehendaki oleh Dilthey di atas memerlukan beberapa persyaratan. Bila persyaratan ini tidak terpenuhi maka menjadi sulit bagi proses pemahaman dan interpretasi. Persyaratan pertama adalah bahwa peneliti harus membiasakan diri dengan proses-proses psikis yang memungkinkan suatu makna. Untuk mengerti tentang kecemasan, cinta, harapan dibutuhkan kemampuan pengalaman terhadap hal tersebut. Untuk itu bagi Dilthey, hermeneutika perlu juga dilengkapi dengan pendekatan psikologi, yang memungkinkan peneliti memahami secara mendalam semua keadaan jiwa, proses, kegiatan-kegiatan sadar atau tidak sadar, kegiatan kreatif dan ekspresif sebagai objek *geisteswissenschaften*.

Syarat ke dua adalah pengetahuan tentang konteks. Untuk mengerti suatu bagian memerlukan pengetahuan tentang keseluruhan. Suatu kata hanya bisa dimengerti dalam konteks yang lebih luas, demikian pula halnya dengan tindakan manusia yang hanya bisa dipahami melalui konteks yang lebih luas.

Syarat ketiga adalah pengetahuan tentang sistem sosial dan kultural yang menentukan gejala yang kita pelajari. Misalnya, untuk mengerti suatu kalimat harus mengetahui konteks aturan main dalam bahasa yang bersangkutan. Untuk mengerti suatu permainan seseorang juga harus mengerti aturan mainnya. Syarat ini berkaitan erat dengan syarat ke dua. Studi tentang suatu pemikiran menghendaki konteks karya-karya yang lain, dan studi tentang karya menghendaki konteks sosial-historis yang lebih luas.

Meskipun seseorang menyadari keadaaan dirinya sendiri melalui ekspresi orang lain, namun masih dirasa perlu untuk membuat interpretasi atas ekspresi atau ungkapan tersebut. Hermeneutika pada dasarnya hanya akan bekerja jika ekspresi atau ungkapan-ungkapan tersebut tidak asing atau sudah kita kenal. Jika ungkapan tidak mengandung sesuatu yang bersifat ganjil atau misteri, maka hermeneutika menjadi tidak perlu. Demikian juga bila sama sekali asing maka hermeneutika menjadi tidak mungkin. Pada sisi lain tidak bisa dihindari bahwa interpretasi terhadap ekspresi untuk menemukan kebertautannya dengan *erlebnis* senantiasa melibatkan apa yang disebut lingkar hermeneutik. Terlalu sulit dideskripsikan secara logis-ketat kapan suatu pemahaman tercapai. Lingkar hermeneutik secara umum selalu berkonotasi "suatu bagian hanya dapat dipahami melalui keseluruhan, sementara suatu keseluruhan hanya dapat dipahami melalui bagian-bagiannya". Seorang peneliti hanya dapat memahami suatu pikiran hanya

dengan merujuk pada situasi yang membangkitkan pikiran itu. Sedangkan situasi yang membangkitkan pikiran tersebut hanya dapat dipahami berdasarkan apa yang sudah dipikirkan.

Pemahaman dan makna senantiasa bergantung pada hubungannya dan merupakan bagian dari suatu situasi tertentu. Dengan kata lain hal tersebut selalu terkait dengan perspektif dan situasi historis. Kenyataan adanya lingkaran heremeneutis dalam proses pemahaman mengungkapkan, bahwa masing-masing bagian mengandaikan yang lain, sehingga konsepsi pemahaman tanpa pengandaian tidak memiliki dasar faktual. Akan tetapi, bukan berarti bahwa hermeneutika akan menjadi proses semaunya. Setidaknya Dilthey menekankan beberapa hal yang bisa dianggap sebagai aturan main sebuah hermneutika.

Dilthey sangat menekankan "kedekatan batin" yang memberikan ciri khas pada "pengalaman yang hidup" (*lived experience*). Pengalaman inilah yang menjadi obyek sesungguhnya dari hermeneutika. Pengalaman-pengalaman hidup kita sehari-hari tidak dapat seluruhnya disebut sebagai "pengalaman yang hidup". Hanya pengalaman yang bisa memberi 'kedekatan batin' terhadap masa lalu dan masa depan saja yang bisa disebut sebagai 'pengalaman yang hidup.

Untuk memperoleh interpretasi dan pemahaman dalam ilmu kemanusiaan, khususnya sejarah, setidaknya ada tiga langkah dalam pengoperasian hermeneutika. Pertama, memahami sudut pandang atau gagasan asli pelaku sejarah atau realitas sosial. Kedua, memahami arti atau makna kegiatan-kegiatan mereka pada hal-hal yang secara langsung berhubungan dengan peristiwa sejarah atau realitas sosial. Ketiga, menilai peristiwa tersebut berdasarkan gagasan yang berlaku pada saat peneliti masih hidup.

Langkah tersebut sebenarnya hanya eksplisitasi dari pemikiran Dilthey tentang prinsip dasar hermeneutik, bahwa ketika peneliti merekonstruksi atau mereproduksi kembali dalam batinnya pengalaman seorang pelaku sejarah atau realitas sosial, maka ia mampu memahami pelaku tersebut. Memahami mengandung arti bahwa "dalam keadaan serupa, aku sendiri juga akan berbuat dan berpikir demikian". Untuk bisa memahami pelaku sejarah, peneliti menggunakan pengalamannya pada masa kini untuk bisa masuk ke dalam masa lalu pengalaman pelaku sejarah.

Apabila metodologi itu dipahami sebagai salah satu cara memperoleh pengetahuan yang valid tentang kenyataan, maka sesungguhnya posistivisme telah mereduksi aspek pengetahuan itu sendiri – problem epistemologi yang semula berkaitan dengan persoalan hubungan subjek dan objek direduksi menjadi hanya problem metodologis. Positivisme yang mendasari metodologi ilmu-ilmu alam menganut tiga prinsip dasar, yaitu empiris-objektif, deduktif-nomologis dan instrumental-bebas nilai.

Empiris-objektif mengandung makna bahwa peneliti dalam meneliti fakta-fakta objektif menggunakan unsur-unsur metodis observasi dan eksperimen, sehingga kesimpulan atas fakta-fakta objektif tersebut haruslah dapat diverifikasi oleh peneliti lain. Unsur subjektifitas peneliti sama sekali harus diposisikan di luar konteks penelitian, dan sama sekali tidak berpengaruh terhadap seluruh proses keilmuan. Deduktif-nomologis mengandung makna bahwa hasil penelitian harus didasarkan pada hukum-hukum umum yang sudah dianggap benar dalam ilmu-ilmu alam. Oleh karenanya ilmu-ilmu alam disebut sebagai ilmu-ilmu nomotetis (menghasilkan hukum-hukum). Instrumental-bebas nilai mengandung makna bahwa

peneliti betul-betul berfungsi sebagai alat dan tidak lebih dari itu. Segala perasaan, emosi, kepentingan, nilai dan kehendak sang peneliti sama sekali harus ditanggalkan. Itu berarti fakta-fakta objektif haruslah bersifat bebas nilai demi mengejar keobjektifan hasil penelitian.

Ketika ketiga prinsip tersebut diterapkan pada ilmu-ilmu sosial, maka akan membawa beberapa implikasi, seperti yang diutarakan oleh Anthony Giddens sebagai berikut. Pertama, prosedur-prosedur metodologis ilmu-ilmu alam dapat langsung diterapkan pada ilmu-ilmu sosial. Gejala-gejala subjektivitas manusia, kepentingan maupun kehendak, tidak mengganggu objek observasi, yaitu tindakan sosial. Dengan cara demikian objek observasi ilmu-ilmu sosial disejajarkan dengan dunia alamiah yang bersifat jasmaniah. Kedua, hasil-hasil riset dapat dirumuskan dalam bentuk "hukum-hukum" seperti dalam ilmu alam. Ketiga, ilmu-ilmu sosial itu harus bersifat tekhnis, yaitu menyediakan pengetahuan yang bersifat instrumental murni. Pengetahuan tersebut harus dapat dipakai untuk keperluan apa saja, sehingga tidak bersifat etis dan juga tidak terkait pada dimensi politis. Ilmu-ilmu sosial pada akhirnya akan seperti ilmu-ilmu alam yang bersifat bebas nilai (*value free*).

Berbagai diskusi mengenai ilmu-ilmu sosial selalu menarik perhatian karena objek observasinya yang berbeda dengan ilmu-ilmu alam, yaitu masyarakat dan manusia sebagai makhluk historis. Apalagi jika dikaitkan dengan pemikiran Wilhelm Dilthey tentang hermeneutikanya, dengan fokus utama ingin menentang otoritas paradigma positivisme ke dalam ilmu-ilmu sosial dan humaniora. Dengan tujuan seperti itu pemikiran Dilthey sesungguhnya telah merambah ke salah satu problem filsafat ilmu, yaitu problem metodologi.

Problem metodologi yang diusung Dilthey melalui konsepnya tentang hermeneutika sebagai metode bagi ilmu-ilmu sosial, telah memberikan pendasaran secara teoritis-filsafati dalam memahami dan menghayati (*verstehen*) realitas sosial, seperti "teks sejarah" dan tradisi. Dalam hal ini Dilthey membuat dikotomi yang sangat tegas antara *naturwissenschaften*, yang menggunakan metode *erklären* dengan *geisteswissenschaften*, yang menggunakan metode *verstehen*.

Metode *erklären* merupakan metode khas positivistik yang dituntut menjelaskan objeknya berupa "perilaku alam" menurut hukum kausalitas. Sedangkan metode *verstehen* merupakan pemahaman subjektif terhadap makna tindakan-tindakan sosial dengan cara menafsirkan objeknya yang berupa realitas sosial.

Tulisan ini akan penulis akhiri dengan sebuah pemetaan yang bersifat reflektif terhadap filsafat ilmu sosial ala Wilhelm Dilthey. Filsafat ilmu sosial Dilthey secara ontologis berada dalam kerangka konsep spiritualisme.atau idealisme. Dasar ajaran kaum idealisme adalah ada hal-hal dan gejala-gejala yang tidak dapat semata-mata diterangkan berdasarkan pengertian alam dan materi dari kaum naturalisme dan materialisme. Realitas hidup seperti pengalaman, nilai, makna dan sebagainya tidak akan bermakna, kecuali jika ada usaha untuk memperkenalkan istilah-istilah yang lain, selain istilah alam dan materi. Kaum idealis berpandangan bahwa pengalaman haruslah dipahami sebagai pengalaman yang bersifat batiniah. Adanya nilai juga berarti ada suatu institusi batin yang dapat memahaminya, dan yang pasti hanya batinlah yang dapat menangkap makna. Semua penganut paham idealisme tentu bersepakat, bahwa dunia ini mengandung makna. Akan tetapi, yang dinamakan makna tersebut senantiasa terdapat di dalam suatu sistem yang merupakan kebulatan. Oleh karena itu jika

dunia ini mengandung makna, maka dunia tersebut harus merupakan suatu sistem, suatu kebulatan logis (spiritual). Asumsi keilmuan seperti di atas jelas memiliki kesesuaian dengan dikotomi yang dimunculkan oleh Dilthey antara *naturwissenschaften* dengan *geistewissenschaften*.

Filsafat ilmu sosial Dilthey secara epistemologis berada dalam kerangka empirisme. Aliran epistemologis ini memilih pengalaman sebagai sumber utama pengetahuan, baik pengalaman lahiriah yang menyangkut dunia, maupun pengalaman batiniah yang menyangkut realitas hidup manusia. Oleh karena itu, bagi Dilthey, hidup adalah objek yang sebenarnya, bahkan objek satu-satunya filsafat. Sebagai seorang empiris, Dilthey menolak setiap bentuk transendentalisme. Realitas hidup dengan seluruh kekayaan dan keragamannya tidak dapat diabaikan oleh seorang empirisis tulen. Walaupun begitu, Dilthey tetap berusaha menyusun pandangan yang komprehensif tentang realitas dengan berusaha menemukan pola atau arti dari realitas hidup itu sendiri.

Paradigma ilmu sosial dalam ajaran Dilthey berada dalam kerangka *Critical Theory*. Paradigma ini merupakan suatu aliran pengembangan keilmuan yang didasarkan pada suatu konsepsi kritis terhadap berbagai pemikiran dan pandangan yang sebelumnya ditemukan sebagai paham keilmuan lainnya. Ada beberapa prinsip dari *Critical Theory*, yaitu pertama, dalam beberapa hal logika ilmu tidak selalu bersifat kumulatif dan progresif, tetapi dapat berubah bahkan sebaliknya. Logika ilmu bisa terjadi sebagai potongan-potongan pengalaman dan praktik dalam transformasi sosial. Karena itu standar dan aturan keilmuan lebih banyak dipahami sebagai logika yang berkembang dalam konteks sejarah yang terjadi dalam masyarakat. Kedua, ilmu selalu memiliki keberpihakan pada

proses interaksi sosial, sehingga pengembangan ilmu diarahkan untuk memproduksi nilai-nilai yang dapat dijadikan pegangan manusia dalam kehidupan sehari-hari. Ketiga, ilmu-ilmu sosial pada dasarnya merupakan studi tentang keteraturan sosial pada masa lampau, sehingga hasilnya bisa digunakan untuk mempelajari, atau menghindari hal-hal yang kurang bermanfaat dalam berbagai aspek kehidupan di masa yang akan datang. Paradigma di atas sejatinya memang menjadi *concern* dari filsafat ilmu sosial-nya Dilthey, yang tujuan utamanya untuk mengkritisi ajaran *Critique of Pure Reason*-nya Kant dan positivisme-nya Comte yang memberi pendasaran pada ilmu-ilmu kealaman, dan berusaha menerapkannya pada ilmu-ilmu sosial. *Critique of Pure Reason* - Kant dilawan dengan *Critique of Historical Reason* - Dilthey.

Kerangka dasar teori keilmuan Dilthey berada dalam kerangka *geisteswissenschaften* dengan metodologi berupa hermeneutika. Hermeneutika Dilthey terdiri dari tiga prinsip, yaitu *verstehen*, *erlebnis* dan *ausdruk*. *Verstehen* dan *erlebnis* merupakan dua hal yang tak terpisahkan, kecuali demi penganalisaan semata. Prinsip *Verstehen* di dalam hermeneutika tak ubahnya seperti pemindahan *erlebnis* dari seseorang ke orang lain dan kembali ke drinya sendiri. Hal itu berarti pengalaman hidup seseorang memungkinkan seseorang tersebut memahami orang lain, dan isi pengalaman atas orang lain akan semakin mencerahkan dirinya. Akan tetapi, proses memahami realitas hidup orang lain mustahil tanpa memahami ekspresi fisiknya atau *ausdruk*-nya. Jadi *ausdruk* seseorang merupakan pengejawantahan dari *erlebnisnya*. Dengan demikian hermeneutika sebagai metode dalam kajian Dilthey harus memenuhi tiga prinsip tersebut di atas, sebagai sebuah

keniscayaan bagi pengetahuan yang valid dalam mengkonstruksi *geisteswissenschsften*.

Apakah Wilhelm Dilthey berhasil mampu meletakkan *geisteswissenschaften* sebagai pengetahuan yang objektif-ilmiah seperti *naturwissenschaften*? Atau apakah Dilthey mampu mensejajarkan *geisteswissenschaften* dengan *naturwissenschaften* sebagai tujuan utama Dilthey ?

Pertanyaan di atas harus dirumuskan dalam bentuk evaluasi kritis terhadap ajaran Dilthey, dan hasilnya baik langsung maupun tidak langsung akan menjadi jawabannya. Ketika Dilthey ingin menghadirkan *erlebnis* seseorang ke dalam batinnya sendiri, ia menganjurkan sang peneliti menguasai ilmu psikologi. Di sinilah letak ketidak konsistenan Dilthey, karena penelitian dengan menggunakan metode hermeneutika seharusnya "tidak boleh" mengacu pada hukum umum atau pengetahuan ilmiah manapun, sebab hermeneutika Dilthey menghendaki sebuah pengetahuan yang didasarkan pada *erlebnis* seseorang, yang bersifat konkrit-individual-khusus-subjektif.

Filsafat ilmu yang ingin dikembangkan Dilthey dengan mendikotomikan *geisteswissenschaften* dengan *naturwissenschaften,* antara "filsafat hidup" dengan objektivitas-ilmiah justru terjerembab pada aspek yang kedua. Dengan merekontruksi dan mereproduksi realitas hidup orang lain ke dalam batin dirinya melalui metode hermeneutika, yang terbebas dari unsur subjektif sang interpretator, telah memenuhi unsur tataran objektif-ilmiah. Akan tetapi, Dilthey justru melupakan karakteristik dasar *geisteswissenschaften* yang ingin dibangunnya, dengan mengabaikannya sebagai ilmu idiografis (keunikan sebagai fokusnya). Justru Dilthey menjadikan *geisteswissenschaften* sebagai ilmu deduktif-nomotetis, yang

merupakan karakter dasar *naturwissenschaften*. Ini semua dilakukan demi mengejar objektifitas ilmiah, supaya *geisteswissenschaften* dengan *verstehen*-nya sejajar dengan *naturwissenschaften* dengan metode erklaren-nya.

Walaupun begitu pemikiran Dilthey tetap memberikan kontribusi signifikan, terutama pada pemikiran ilmu-ilmu humaniora (*geisteswissenschaften*) dengan menitik beratkan pada metode *verstehen*. Refleksi pemikiran Dilthey telah memberikan dasar sekaligus model bagi semua pendekatan yang berkaitan dengan pemahaman terhadap "tindakan". Dalam arti ini pemikiran Dilthey telah menghadirkan sebuah metodologi baru dalam perspektif ilmu-ilmu humaniora, terutama ilmu sejarah. Dalam arti lain Dilthey telah membangunkan kesadaran semua orang atas dominasi positivisme terhadap ilmu-ilmu humaniora, terutama *mainstream* objektivitas ilmiah sebuah ilmu.

3. Teori hermeneutika Hans Georg Gadamer

Hans-Georg Gadamer, murid utama Heidegger, dalam hermeneutik filsafatinya sangat berpegang teguh pada gagasan-gagasan yang dihembuskan gurunya tentang analisis *dasein*, terutama dalam bagian esensi pemahaman manusia. Ia memandang hermeneutik filsafatinya sebagai basis ontologi dan membedakannya dengan metodologi. Dari sisi ini, ia searah dengan Heidegger. Ia pun tidak ingin merumuskan secara umum suatu metodologi baru dalam pemahaman teks dan ilmu humaniora. Namun, perlu diperhatikan poin ini bahwa tujuan utama dalam hermeneutik Gadamer sama sekali tidak seirama dengan tujuan filsafat Heidegger. Heidegger melangkah untuk menciptakan ontologi baru dan pengetahuan atas hakikat eksistensi yang walaupun ia gagal dalam tujuan ini, dan sementara Gadamer tidak menelusuri jejak itu dan tidak pula

berupaya mengetahui hakikat wujud. Ontologi, dalam pandangannya, adalah ontologi pemahaman dari dimensi bahwa pemahaman tersebut senantiasa merupakan suatu penafsiran dan interpretasi. Ia menganalisa hakikat suatu penafsiran dan interpretasi. Ia tidak merumuskan metode penafsiran, namun mengobservasi penafsiran itu sendiri dan syarat-syarat eksistensial atas kehadiran interpretasi. Analisis atas hakikat pemahaman dan interpretasi, bagi Heidegger, adalah tujuan menengah dimana tangga mencapai tujuan-tujuan lain yang utama, sementara bagi Gadamer analisis terhadap perkara itu dan basis-basis eksistensialnya merupakan tujuan utama serta tidak dalam upaya mengejar tujuan-tujuan yang lain. Perbedaan lain yang ada pada kedua pemikiran hermeneutik ini adalah bahwa Heidegger, yang berbeda dengan Dilthey, tidak memperhatikan problematika bagi basis-basis ilmu manusia, yakni masalah obyektivitas. Sementara dalam hermeneutik Gadamer, masalah ini menjadi hal yang utama, yakni Gadamer menempatkan ontologi pemahaman itu sebagai jembatan menuju epistemologi dan kedua hal ini saling terkait. Begitu pula ia memandang bahwa analisis terhadap hakikat pemahaman dan syarat-syarat bagi perwujudannya niscaya akan memberikan hasil yang sangat bermanfaat dalam pengembangan humaniora, dan ia juga menunjukkan, yang berlawanan dengan Dilthey, bahwa metode itu tidak bisa mengungkap suatu hakikat, dan secara mendasar, hakikat itu mesti dipandang secara berbeda dengan apa-apa yang telah dikonsepsi mengenai hakikat dalam tradisi filsafat dan ilmu. Menurutnya, penekanan kepada metodologi dan penetapan tolok ukur bukan hanya tidak mampu mengantarkan kita kepada pencapaian hakikat, bahkan menyebabkan kita menjadi terasing dan teralienasi dengan subjek yang dibahas.

"*Sapere Aude*", Beranilah berpikir sendiri. Inilah semboyan pencerahan yang legendaris. Semboyan ini menekankan peniadaan autoritas dalam usaha pencarian kebenaran karena autoritas sebagai sumber prasangka dianggap merusak rasionalitas. Prasangka, autoritas, tradisi dianggap membelokkan kebenaran sehingga pengetahuan didesak untuk dibebaskan dari segala hal tersebut. Pengetahuan harus bebas nilai. Dalam pendekatan ini tendensi objektivitas sangat kuat sementara subjektivitas dipinggirkan.

Hermeneutika Gadamer merupakan suatu kritik terhadap positivisme dengan menekankan pada subyek yang menafsirkan. Bila melihat pengertian etimologinya, maka pertanyaan yang menarik adalah apakah hermeneutik merupakan sebuah metode untuk memperoleh kebenaran yang setepat-tepatnya tentang realitas atau teks ?

Pertanyaan di atas bagi saya adalah pertanyaan awal yang menarik terkait dengan problematik positivistik yang menekankan objektivitas dan mengabaikan subjektivitas. Terlebih lagi bila kita hendak memahami realitas sosial. Apakah pertanyaan-pertanyaan yang berkaitan dalam upaya memahami realitas sosial dapat dijawab dengan fakta-fakta objektif yang murni? Bukankah realitas sosial begitu kompleks dan memahaminya lewat fakta murni hanya akan menyederhanakannya?

Proyek pencerahan berusaha meniadakan prasangka dengan mengesampingkan asumsi dan bias pikiran kemudian melihat pertanyaan dan teks secara baru. Semua penafsiran yang benar harus dilindungi dari khayalan-khayalan arbitrer dan pembatasan-pembatasan yang ditekankan oleh kebiasaan pemikiran yang tidak bisa dipahami, dan mengarahkan pandangannya terhadap sesuatu itu sendiri. Namun apakah

benar-benar dapat melepaskan diri dari subjektivitas ? Apakah bisa benar-benar bebas nilai ? Apakah benar-benar dapat berpikir secara baru tanpa titik tolak sama sekali ? Apakah dapat memberi makna pada realitas atau teks tanpa dibentuk oleh kesadaran kita ? Bila demikian bukankah itu hanya menyalin fakta dari teks atau realitas tersebut ? Gadamer melihat hal itu mustahil dilakukan oleh karena pikiran dibentuk oleh sejarah. Ia mengkritik pendapat seperti itu sebagai prasangka melawan prasangka. Dalam hal ini ia melihat model yang anti terhadap prasangka ini dimungkinkan oleh suatu prasangka (bahwa prasangka harus diatasi). Gadamer mengacu pada konsep *wirkungsgeschichte* (sejarah efektif) yaitu kenyataan bahwa pengetahuan memiliki efek dalam sejarah sebab seorang peneliti kritis adalah juga seorang aktor sejarah yang menjadi bagian dalam kesinambungan proses sejarah dalam tradisinya. Dalam hal inilah ia menyinggung tentang kesadaran sejarah. Mempunyai kesadaran sejarah adalah menjelajah dengan sikap tertentu, menilai masa lalu dengan apa yang sering disebut sebagai skala prioritas tentang masa kini, dalam perspektif keyakinan nilai-nilai dan kebenaran yang dimiliki.

Dalam mempertanyakan bagaimana memberi makna, Gadamer berkonfrontasi dengan pendahulunya yaitu Scheleirmacher dan Dilthey. Ia mengkritisi pendapat Schleiermacher yang menyatakan bahwa keasingan suatu teks bagi pembaca perlu diatasi dengan mencoba mengerti si pengarang, merekonstruksi zaman si pengarang dan menampilkan kembali keadaan dimana pengarang berada pada saat menulis teksnya. Menurut Gadamer, tujuan dari membaca sebuah teks adalah untuk mempelajari mengenai subyek dalam teks. Ia memberi contoh bila seseorang membaca biografi tentang seseorang yang bernama Ainurrahman Hidayat, maka ia

hendak mempelajari tentang Ainurrahman Hidayat dan bukan tentang proses mental dari penulisnya. Ia juga mengkritisi pendapat Dilthey yang melihat hermeneutik sebagai metode untuk mengerti teks secara benar dalam konteks sejarahnya. Dilthey berusaha merekonstruksi makna sebuah teks menurut maksud pengarang dalam konteksnya. Menurut Dilthey, hermeneutik adalah menyusun kembali kerangka yang dibuat oleh sejarawan agar peristiwa sebenarnya dari kejadian itu dapat diketahui. Gadamer melihat bagaimana upaya Dilthey sebenarnya sia-sia karena tetap tidak mungkin meniadakan prasangka dan berusaha merepoduksi makna sebagaimana yang dihayati oleh si pengarang.

Di sini menjadi jelas bahwa bagaimana Dilthey berusaha untuk menemukan arti asli dari teks lalu menampilkan kembali makna yang dimaksudkan oleh si pengarang. Apa yang dilakukannya adalah sebatas reproduksi makna. Dalam hal ini Dilthey masih terpengaruh dengan objektivisme zaman pencerahan yang berusaha meniadakan prasangka dengan hanya terfokus pada makna seutuhnya dari si pengarang. Bila makna suatu teks hanya terbatas pada makna di zaman pengarang teks, maka pertanyaan yang perlu diajukan lebih lanjut adalah bagaimana dengan teks yang dihasilkan oleh si penafsir atau sejarawan tersebut tentang hasil penafsirannya ? Bila teks tersebut hanya merupakan pemaparan makna seutuhnya dari pengarang menurut zamannya, bagaimana menafsirkan atau memahami teks dari si penafsir atau sejarawan ? Bukankah tafsiran itu dihasilkan dalam konteks zamannya yang memiliki kekhasannya sendiri ? Bila penafsiran hanya mereproduksi makna si pengarang dalam zamannya, berarti teks menutup diri atau mungkin penafsiran yang dilakukan telah membatasi teks itu berbicara dalam konteks masa kini.

Dalam hal ini, suatu teks sebenarnya tidak hanya terbatas pada zamannya, tapi juga terbuka berbicara bagi masa kini. Namun apa yang diungkapkan Dilthey mengenai historisitas suatu teks juga baik untuk diperhatikan. Teks berasal dari konteks tertentu dan oleh karena itu baik juga mengerti konteksnya. Hanya saja teks tidak akan berarti apa-apa tanpa dikomunikasikan dengan konteks masa kini.

Berkaitan dengan hal itu, penting dimengerti apa yang ditekankan Gadamer mengenai horizon. Ia menekankan bahwa seseorang memahami menurut horizon sejarah tertentu. Horizon yang dimaksudkan Gadamer adalah bentangan visi yang meliputi segala sesuatu yang bisa dilihat dari sebuah titik tolak khusus, selalu berada pada titik tertentu dan selalu mempengaruhi apa yang dilihat, Dengan demikian yang perlu dilakukan adalah memperluas horizon seluas-luasnya serta terbuka terhadap horizon baru.

Pendapat Gadamer tentang memperluas cakrawala pemahaman sangat penting. Proses memperluas cakrawala pemahaman dalam lingkaran hermeneutis ini tidak pernah berhenti untuk menghasilkan sebuah kebenaran objektif. Proses ini akan terus berlanjut, mengembangkan dan memperluas horizon, dan wawasan. Ketika berhadapan dengan orang lain cakrawala wawasan tersebut akan diperluas melalui interaksi dan dialog. Dengan demikian tidak hanya melihat atau memahami sesuatu berdasarkan satu perspektif saja, yaitu perspektif diri sendiri namun mencoba terbuka untuk mengembangkan wawasan melalui dialog. Berdialog dengan orang lain bukan untuk memperoleh kebenaran setepat-tepatnya tetapi untuk memahaminya. Dalam upaya memaknai tradisi masa lalu, semstinya memahami dengan wawasan kekinian. Di sini jarak dengan masa lalu tidak diatasi dengan hanya

mengkonstruksi kembali makna di masa lalu tetapi memahaminya dengan horizon kekinian. Dalam dialog tersebut terjadi perbenturan antara cakrawala pemikiran seseorang dengan orang lain. Dalam dialog ini tentunya juga membawa prasangka, namun kadangkala prasangka-prasangka tersebut harus disimpan untuk mencoba melihat pandangan orang lain. Pandangan orang lain ini dilihat bukan untuk dinilai sebagai hal yang buruk namun agar dapat memahaminya. Bagaimana dengan prasangka dan tradisi? Bisa saja prasangka dan tradisi menjadi dominan dan dianggap sebagai kebenaran. Dalam hal inilah perlu tetap untuk bersikap kritis terhadap prasangka dan tradisi. Perlu juga melihat apakah prasangka mengarahkan untuk dapat mengerti ataukah prasangka itu menyembunyikan dari pengertian?

Dalam hal ini juga perlu diingat bahwa prasangka kadangkala tidak benar. Untuk itu yang terpenting adalah perlu terus-menerus memperluas horizon melalui dialog. Hal ini berkaitan dengan konteks hidup yang bersifat dinamis dan kompleks. Pikiran dibentuk oleh konteks, tradisi yang selalu berkembang dan sedemikian kompleksnya sehingga makna yang diberikan adalah sesuatu yang berkembang. Apa yang dialami dalam hidup ini, apa yang dilakukan dalam hidup tentunya akan mempengaruhi makna yang diberikan terhadap sesuatu. Makna yang diberikan bukanlah kebenaran yang setepat-tepatnya tetapi makna sesuai pengalaman, dan pembentukkannya.

Hal yang menarik adalah bagaimana pengetahuan dibentuk oleh konteks, dan dengan demikian sebenarnya konteks sangatlah penting untuk memahami makna. Apakah kemudian makna adalah sesuatu yang terus berubah-rubah ? Dalam hal ini berubah atau tidak berubahnya makna terkait

dengan konteks. Oleh karena itulah pemaknaan akan terus menerus terjadi dalam proses pemikiran yang tidak mengenal titik akhir. Menurut Gadamer siapapun tidak dapat melepaskan diri dari prasangkanya.sendiri. Ketika hendak memberi makna pada sesuatu, apa yang dipikirkan tentu terkait dengan pengalaman, tradisi dan konteks hidupnya. Dengan demikian pikiran seseorang sebenarnya tidak bebas nilai. Di samping uraian di atas, juga perlu sikap kritis untuk melihat bahwa Gadamer kurang menekankan bagaimana sebenarnya prasangka dan tradisi tersebut seharusnya tidak melampaui teks atau realitas yang berusaha dipahami. Kedua-duanya (prasangka atau tradisi, teks atau realitas) perlu diletakkan pada posisi yang sejajar dalam proses dialog.

Hermeneutika Gadamer cukup relevan bagi perkembangan ilmu dalam konteks Indonesia. Dalam hal ini sangatlah penting untuk belajar dari Gadamer tentang bagaimana memperluas horizon, wawasan pemikiran lewat dialog. Terkait dengan agama Islam perlu diperhatikan bahwa agama sebenarnya tidak berangkat dari satu titik saja, yaitu kitab sucinya tetapi agama juga perlu berdialog dengan kenyataan yang ada dalam konteks di Indonesia. Perlu disadari bagaimana ajaran agama seharusnya berakar juga dalam konteks ke-Indonesia-an, dan berusaha memahami dengan baik kenyataan sosial di masyarakat. Bila teologi hanya terkukung dalam tembok-tembok atau ruangan maka teologi yang mengasingkan diri seperti itu tidak menjadi kabar baik atau kesaksian dalam konteksnya. Teologi seperti itu cenderung menjadi teologi yang tidak membumi. Dalam hal ini seolah-olah teologi mengetahui semua jawaban secara tepat dan menjawab dengan pendekatan top-down dalam rangka memberi atau melakukan. Namun yang perlu dilakukan adalah berdialog dengan masyarakat, peka

mendengar jeritan pergumulan mereka dan berusaha memahami pergumulan mereka, lalu merencanakan dan mengerjakan bersama masyarakat. Dengan demikian teologi dibentuk oleh konteks nyata dan bukan terpisah dari kenyataan hidup masyarakat. Ini berarti suatu teologi tertentu perlu berdialog dengan agama-agama lain, teologi perlu berdialog dengan tradisi kepercayaan dalam masyarakat, teologi perlu berdialog dengan tradisi dalam berbagai budaya di masyarakat Indonesia, teologi perlu berdialog dengan masyarakat yang saat ini berada dalam perubahan sosial yang serba cepat.

Dalam konteks pluralisme agama di masyarakat Indonesia, perlu juga berdialog dengan yang berbeda agama. Harus ada keberanian membongkar batasan-batasan yang memisahkan suatu bangsa sebagai satu kesatuan yang utuh. Akhirnya yang terjadi adalah hanya terkukung dalam batasan pemikiran diri sendiri. Batasan pemikiran yang sempit dan menilai segala sesuatu dari pemikiran yang sempit tersebut. Dalam hal ini di sinilah letak pentingnya belajar dari Gadamer tentang perlunya memperluas fusi-fusi horizon, wawasan pemikiran melalui dialog dengan orang lain. Apakah tujuan berdialog dengan sesama? Apakah untuk melihat siapa yang benar atau salah ? Apakah untuk meyakinkan bahwa kita benar dan kemudian menepuk dada ? Apakah untuk meyakinkan orang lain bahwa kebenaran ada pada diri sendiri agar orang lain mengikutinya? Dialog bertujuan agar dapat memahami sesama. Dalam hal ini perlu rendah hati mengakui bahwa pengetahuan terbatas dan oleh karena itu perlu berdialog, terbuka pada mereka agar memperluas wawasan pikiran yang dipunyai. Bagaimana dengan kebenaran yang diyakini ? Apakah berdialog yang baik itu perlu menyimpan keyakinan dan memilih bersikap *low profile*. Jadi secara garis besar menekankan

pada persamaan dan menomorduakan perbedaan (seolah-olah identitas harus dipinggirkan, perbedaan disembunyikan). Dalam dialog tidak berarti harus menyembunyikan perbedaan untuk mencari kesamaan universal. Sebab bertemu dengan orang lain bukan tanpa pemahaman sama sekali. Dalam situasi seperti itu disadari bahwa cara pandang seseorang bukanlah satu-satunya cara. Dengan melihat adanya sudut pandang lain atau pemahaman lain, maka akan terlihat dengan jelas cara pandang atau pemahaman diri sendiri. Dialog yang diperlukan adalah dialog untuk mengerti sesama dan saling belajar dari pandangan masing-masing. Dalam melihat pro dan kontra mengenai syariat Islam misalnya, bila hanya berpikir dalam horizon tertentu dan enggan untuk keluar berdialog dengan sesama yang lebih memahami syariat Islam, maka mungkin akan tenggelam dalam ketakutan diri sendiri dan menilai dengan tegas syariat Islam itu negatif. Mungkin saja tidak setuju dengan padangan-pandangan yang menerapkan syariat Islam dalam Perda-perda. Namun bila menolak dan tidak setuju terhadap penerapan itu seharusnya berusaha untuk mengerti persoalan yang ada di balik penerapan syariat Islam tersebut. Bagaimana dapat sungguh-sungguh memahami persoalan tersebut ? Salah satu jalan yang ditawarkan oleh Gadamer adalah melalui dialog. Melalui dialog akan tercapai suatu pemahaman yang utuh. Apakah lantas hal tersebut berarti berhenti pada upaya memahami saja ? Tentu tidak demikian, tetapi perlu mempertanyakan hal-hal yang menimbulkan ketidakadilan bagi siapapun dari penerapan syariat Islam dalam Perda tersebut. Namun sekali lagi tentunya dengan pemahaman yang baik yang diperoleh melalui dialog.

Dari pendekatan Gadamer di atas, satu hal yang perlu diingat adalah bagaimana penafsiran konteks pembaca pun perlu mendapat perhatian. Hal ini cukup penting mengingat

universalitas dan objektivitas ilmu tafsir yang dikenal selama ini menekankan pada suatu teks yang sudah mempunyai konteksnya sendiri. Oleh karena itu penafsiran hanya berangkat dari konteks masa lalu dan bila konteks masa lalu itu tidak jelas yang dilakukan kemudian adalah merekonstruksi kembali masa lalu itu. Dalam pendekatan ini tampaknya ada tendensi yang kuat bahwa dari bangunan rekonstruksi masa lalu tersebut akan diperoleh makna yang asli. Namun dari pemikiran Gadamer diingatkan bahwa ketika berhadapan dengan teks, tidak mungkin melepaskan diri dari prasangka yang dibentuk dalam konteks sejarah hidup sang penafsir teks. Oleh karena itu yang diperlukan adalah mengakui ruang bagi partisipasi pembaca dalam memaknai teks ketika ia membaca teks. Dalam proses membaca itu akan terjadi dialog antara pembaca dengan konteks kekiniannya dan teks dengan konteksnya yang khas. Di sini makna tidak tergantung dari teks semata, tetapi makna muncul dari dialog antara teks dan si pembaca. Contohnya ketika membaca suatu cerita, maka sang pembaca dapat menafsirkannya oleh karena sudah mempunyai ide bagaimana teks itu berbicara kepada sang pembaca tersebut dalam konteks hidupnya. Namun itu tidak berarti hanya melihat pikiran dirinya sendiri.

Di sinilah terletak pentingnya kesadaran akan prasangka yang sebelumnya telah dimiliki. Kesadaran tersebut didialogkan dengan apa yang dikatakan teks dan mungkin saja kemudian menghasilkan beberapa kemungkinan pemahaman baru dari dialog tersebut. Hal yang penting ditekankan di sini adalah bahwa peranan sudut pandang si penafsir diakui dalam proses penafsiran teks tersebut. Namun tetap harus juga diperhatikan agar teks itu juga dapat berbicara secara terbuka dari konteksnya. Dialog tidak akan tercapai bila teks berada pada

posisi seperti tahanan dalam penjara dan sang pembaca adalah penjaganya. Dalam arti penafsir datang dengan sejumlah pertanyaan yang diajukan sementara teks hanya dapat merespon atau menjawab pertanyaan-pertanyaan yang diungkapkan oleh penafsir. Bila demikian yang terjadi, tidakkah kemudian mengaburkan makna teks ? Dalam hal ini terlihat bagaimana seorang penafsir perlu untuk menjadi lebih sensitif.

4. Teori hermeneutika Jurgen Habermas

Teori hermeneutika Habermas barangkali merupakan sebuah terobosan baru untuk menjembatani ketegangan antara obyektifitas dengan subyektifitas, antara yang idealitas dengan realitas, antara yang teoritis dengan yang praktis. Hal itulah yang menjadi prestasi Habermas dalam disiplin hermeneutika. Hermeneutika yang awalnya berkutat pada wilayah idealisme, oleh Habermas telah ditarik secara "paksa" turun untuk bisa memahami lapangan realisme-empiris. Memang jauh sebelumnya, hermeneutika hampir sepenuhnya berkutat pada wilayah teks. Dan pada masa Dilthey—yang latar belakangnya sebagai seorang sejarawan—menyeret hermeneutika ke wilayah sosial untuk menafsirkan sejarah. Pada era ini aspek subyektifitas dan obyektifitas sudah mulai diperhitungkan untuk menafsirkan teks dan realitas sosial. Hal tersebut sebagai upaya untuk mengcounter balik terhadap arogansi ilmu eksakta yang mulai mendominasi wilayah ilmu-ilmu sosial dan humaniora.

Bagi Dilthey, wilayah sosial-humaniora adalah wilayah yang penuh dengan perubahan dan kompleksitas, ia tidak berjalan linier seperti ilmu eksakta. Oleh karena itu, untuk menafsirkan fenomena sosial, yang di dalamnya termasuk sejarah, tidak cukup dengan mengandalkan obyektifitas, unsur

subyektifitas mau tidak mau juga ikut campur di dalamnya dalam rangka mengkonstruksi makna. Hal tersebut tentu berbeda dengan hermeneutika sebelumnya, yakni hermeneutika konservatifnya Schleiermacher, yang lebih memprioritaskan aspek obyektifitas dalam praktik hermeneutik. Konsep subyektifitas dan obyektifitas hermeneutika ini oleh Habermas telah ditarik ke wilayah yang lebih radikal. Bagaimana konstruksi pemikiran hermeneutika tumbuh dan berkembang dalam kapasitas subyek yang sangat intens pada bidang sosial-filsafat non hermeneutika? Ini tidak terlepas dari usaha kerasnya untuk secara gigih menentang terhadap positivisme. Oleh karena itu, sembari menolak untuk kembali ke pandangan ontologis dan epistemologis filsafat klasik, Habermas berusaha merumuskan ulang dan memprtahankan beberapa tesis utamanya, yakni "ketidak terpisahan antara kebenaran dan kebaikan, kenyataan dan nilai, teori dan praktik. Namun yang pasti usaha Habermas dalam mengkonstruksi teori kritis ini tetap diorientasikan pada wilayah praktis. Praktis di sini adalah wujud emansipasi manusia. Dengan ini jelas, teori kritik tidak semata mengunggulkan acuan obyektifitas melainkan juga melibatkan peran para subyek. Karena pada prinsipnya, ranah praktis merupakan ranah komunikasi intersubyektif.

Sebelum menjelajahi rimba pemikiran habermas tentang teori kritisnya, hal pertama yang harus diketahui adalah latar belakang intelektual Habermas. Karena latar belakangnya juga sangat brpengaruh terhadap konstruk pemikirannya. Pertama kali yang harus digaris bawahi adalah bahwa Habermas adalah tokoh yang lebih dikenal sebagai pemikir ilmu sosial. Ia dikenal luas sebagai salah seorang tokoh madzhab Frankfurt. Pada madzhab frankfurt inilah filsafat kritis atau teori kritis lahir. Madzhab kritis ini bisa dikategorikan dalam dua fase. Fase

pertama diisi oleh tokoh-tokoh semisal Marx Hokheimer, Herberth Marcuse dan Theodore Adorno. Pada fase ini madzhab kritis pertama kali didengungkan oleh Horkheimer melalui karyanya "*Traditional and Critical Theory*". Sementara fase kedua telah diisi oleh generasi tokoh semisal Habermas, Lukacs, Karl Korsch dan Gramsci. Di tangan Habermas inilah teori kritis benar-benar mencapai puncak performanya. Misi gerakan madzhab kritis adalah upaya memperjelas secara rasional struktur masyarakat industri sekarang dan melihat akibat-akibat struktur tersebut dalam kehidupan manusia dan dalam kebudayaan. Dalam penjelasannya, madzhab Frankfurt bertolak dari pemahaman rasio yang sifatnya teknikalis-instrumentalis. Mereka melihat bahwa ada yang keliru pada masyarakat industri tentang pemahamannya mengenai rasio. Baginya rasio teknikalis-instrumental, yang telah membentuk struktur dan konfigurasi masyarakat industri, adalah bentuk penyimpangan dari makna rasio yang sebenarnya. Inilah yang menjadi target kritiknya. Oleh karena itu, mereka mencoba untuk merumuskan ide tentang rasio yang lebih orisinil, rasional dan fundamental, sebagai titik acuan untuk merumuskan kelemahan-kelemahan masyarakat industri dan sekaligus bisa merekonstruksi struktur dan bangunan kehidupan masyarakat yang baru. Untuk mengurai asal usul terbentuknya rasio instrumental yang mendominasi masyarakat industri, madzhab Frankfurt mulai melacaknya ke belakang dan menemukannya pada era aufklarung. Hasil diagnosa madzhab Frankfurt menunjukkan bahwa rasio instrumental merupakan sebuah cita-cita dan tujuan masyarakat yang hidup di era aufklarung. Rasio yang diagung-agungkan dan diidealkan oleh masyarakat aufklarung ini bertujuan membbaskan manusia dari ancaman alam dan

membangun suatu tatanan sosial-politik yang dapat melaksanakan cita-cita kebebasan dan keadilan.

Hubungan Habermas dengan generasi pertama madzhab Frankfurt adalah bahwa Habermas lebih berorientasi pada kajian bahasa sebagai pendekatan kritis. Sehingga Habermas mampu berkomunikasi terhadap budaya sosial. Pada prinsipnya madzhab frankfurt adalah sebuah gerakan neo marxis. Ia merupakan bentuk kelanjutan dari filsafat marxis. Teori kritis sendiri tak bisa lepas dari teori konflik yang telah diintrodusir oleh Marx. Begitu juga dengan Habermas. Selain Marx, Habermas juga terpengaruh oleh dialektikanya hegel. Dialektika bagi Habermas, merupakan sesuatu yang dianggap benar apabila dilihat dari totalitas hubungannya. Hubungan ini disebut negasi. Artinya hanya melalui negasilah yang bisa menemukan keutuhan dan keseluruhan. Dalam dialektika, apapun yang ada dianggap sebagai kesatuan dari yang berlawanan. Negasi ini di tangan Habermas ditransformasikan menjadi filsafat kritis.

Selanjutnya, meskipun madzhab frankfurt adalah kontinuitas dari filsafat yang dibangun Marx, namun dalam pandangan Habermas, madzhab Frankfurt generasi pertama ternyata tidak mampu mengatasi reduksionisme Marx. Seperti yang diketahui bahwa filsafat Marx adalah filsafat yang mereduksi aspek kehidupan manusia. Manusia yang multi struktur dan latar belakang, hanya dipandang sebagai mahluk material. Ini terlihat dalam pandangan Marx yang merubah filsafat praktis menjadi filsafat kerja, di mana produksi material dijadikan sebagai paradigma dasar bagi analisisnya terhadap tindakan manusia. Kecenderungan mereduksi praksis menjadi tehnik ini (menjadi sekadar tindakan instrumental) diimbangi Marx dengan membuat konsp tentang kerja sebagai kerja sosial.

Kerja sosial yang dimaksudkan Marx adalah aktifitas-aktifitas produktif manusia yang berlangsung dalam tatanan institusional yang dijembatani secara simbolik. Daya-daya produktif yang diaplikasikan pada alam yang berlangsung hanya dalam relasi-reklasi produksi tertentu. Meskipun demikian, Marx tidak memandang produksi materi dan interaksi sosial sebagai dua dimensi praktik manusia yang tak bisa direduksi. Dalam materialisme Marx, aspek kehidupan yang paling penting adalah kerja. Karena dengan kerja manusia bisa menghasilkan produk-produk teknologi dan kebudayaan. Filsafat pekerjaannya Marx ini hanya menyentuh pada wilayah manusia sebagai pembuat alat saja dan menegasikan manusia sebagai alat penyimbol.

Oleh karena reduksionismenya Marx ini, maka rasio instrumental yang awalnya oleh generasi pertama madzhab Frankfurt dijadikan sebagai dimensi proses pemberdayaan historis, yaitu dimensi transformasi wilayah eksternal (teknologi dan industri) dan wilayah internal masyarakat (individuasi), dalam praktiknya tetap menegasikan dimensi internal-batin. Hal inilah yang mengakibatkan terdepaknya nilai-nilai subyektifisme-praksis-emansipatoris. Dalam konteks demikian itu, Habermas berkesimpulan bahwa Marx dan Generasi awal madzhab Frankfurt telah melupakan satu dimensi praksis, yakni komunikasi. Dengan ini Habermas memposisikan secara berhadap-hadapan antara konsep komunikatif dengan instrumental. Pembedaan ini meneguhkan tentang esensi ranah praksis, bahwa ranah praksis adalah ranah komunikasi intersubjektif. Maka secara fungsional, Habermas memperkenalkan hermeneutika ke dalam ilmu-ilmu sosial adalah untuk melawan objektivisme pendekatan-pendekatan ilmiah atas dunia sosial. Eksistensi dan keberhasilan hubungan,

metode-metode yang diobyektivikasikan, pada saat yang sama menunjukkan semata-mata kepada batas persoalan interpretasi atas makna yang dimaksud secara subyektif: Eksistensi sosial bukan hanya dikarakterisasikan oleh kecenderungan-kecenderungan tindakan tersebut, melainkan juga konteks "obyektif" yang menghilangkan batas-batas kesadaran dan realisasi suatu tujuan. Dengan demikian bisa dibaca, bahwa teori kritis Habermas ini merupakan program integratif-komunikatif dalam wilayah sosiologis. Habermas berusaha mengkombinasikan antara hermeneutik, refleksi emansipatoris dan pengetahuan analisis kausalitas agar bisa memberi basis baru bagi teori kritis sambil meletakkan batasan kritis pada absolutisme ilmu-ilmu kemasyarakatan. Dinamakan teori kritis karena salah satu aksinya adalah melakukan kritik ideologis terhadap rasio instrumental yang sangat dekat dengan paradigma ilmu pengetahuan alam yang sangat mempengaruhi paradigma ilmu pengetahuan sosial.

Teori kritik Habermas dicirikan dengan hal-hal sebagai berikut. Pertama, kritik terhadap dinamika masyarakat. Sejak Marx, sudah dijalankan kritik terhadap ekonomi dan politik pada zamannya. Madzhab Frankfurt juga mempertanyakan sebab-sebab yang mengakibatkan penyelewengan-penyelewengan dalam masyarakat. Kedua, Teori kritik berpikir secara historis dan berpijak pada masyarakat yang historis. Ketiga, Teori kritik juga berorientasi pada dimesi kritik internal. Artinya, teori kritik juga *openable to be critiqued*. Karena teori kritik harus punya kekuatan, kebebasan dan nilai untuk mengkritik dirinya sendiri dan menghindari menjadi sebuah ideologi. Keempat, Teori kritik tidak memisahkan teori dan praktik. Teori kritik mnunjukkan bahwa teori atau ilmu yang bebas nilai adalah palsu.

Terkait dengan teori kritiknya Habermas ini, Paul Ricoeur telah membandingkan dengan teori hermeneutiknya Gadamer. Hal ini karena teori kiritk cukup tajam dalam melakukan kritik terhadap teorinya Gadamer. Perbedaan tersebut menurut Ricoeur terdapat pada hal-hal sebagai berikut. Pertama, kalau Gadamer meminjam konsep prasangka dari filsafat romantis dan menafsirkan ulang menggunakan pemikiran Heideggr, maka Habermas mengembangkan konsep kepentingan yang berasal dari tradisi Marxisme seperti yang ditafsir ulang oleh Lucaks dan Madzhab Frankfurt. Kedua, Kalau Gadamer tertarik pada ilmu kemanusiaan yang memfokuskan pada usaha hari ini dalam menafsirkan ulang pelbagai tradisi kebudayaan, maka Habermas menekuni ilmu sosial kritis, yang tak lain bertujuan untuk menampik reifikasi institusional. Ketiga, Kalau Gadamer telah mengusung kesalahpahaman sebagai tantangan bagi pemahaman,Habermas mengembangkan teori idiologi yang ditafsirkannya sebagai penyelewengan sistematis atas komunikasi yang dilakukan oleh kuasa tersembunyi. Keempat, Kalau Gadamer mendasarkan tugas hermeneutika pada ontologi dialog yang menjadi hakikat manusia, Habermas mengemukakan komunikasi tanpa batas dan hambatan yang ideal regulatif, yang tidak mendorong manusia dari belakang tapi mengarahkan manusia ke depan.

Dengan pola lebih mengedepankan komunikatif-integratif yang demikian itu, maka Habermas mendasarkan teori kritiknya pada Psikoanalisa Frued. Dengan mengedepankan aspek komunikasi ini maka secara otomatis juga harus mengetahui kondisi psikologis. Karena faktor psikologis merupakan faktor fundamental yang bisa menyingkapkan aspek komunikatif manusia meskipun berada di alam bawah sadar.

Dan wilayah bawah sadar atau transformasi internal batin inilah yang dilanggar oleh rasio industrial yang instrumentalistik.

Sebagai penyingkapan paling jelas mengenai struktur komunikasi yang sesungguhnya, psikoanalisis juga menyediakan sebuah batu pijak menuju sebuah teori mengenai bahasa. Bahkan psikoanalisis menyediakan model kerangka teoritis yang mengijinkan mentransendensikan konsensus komunikatif secara meta hermeneutik. Sebagai suatu hermeneutik konsensus-komunikatif dapat menguraikan bentuk-bentuk komunikasi terprivatisasi melalui pemahaman mengenai adegan (*scenic understanding*). Dalam dunia komunikasi tentu banyak sekali faktor yang menjadikan proses komunikasi menjadi terdistorsi. Pola-pola komunikasi yang kelihatannya "normal", kata Habermas, namun bisa terdistorsi secara sistematis. Inilah yang disebut Habermas dengan Pseudo komunikasi. Sebuah fenomena ketidaksadaran para pelaku komunikasi bahwa dalam proses komunikasinya terdapat gangguan sehingga kalau ditelisik lebih dalam mereka sebenarnya berada dalam kesalahpahaman. Lebih dari itu, interpretasi Habermas tentang psikoanalisis ini merupakan salah satu komponen bagi teori kecakapan komunikatif yang digunakan untuk mempertemukan Gadamer dan Frued. Hal tersebut merupakan bahan penolakan klaim hermeneutika atas universalitas dengan mengidentifikasi kondisi-kondisi psikologis, dan pada akhirnya aksi teoritis yang melatih kemampuan komunikatif—–ini hanya dapat diperbaiki namun tidak dapat dijelaskan oleh refleksi hermeneutik. Kedua, konsep tentang penjelasan dan pemahaman. Di dalam dua konsep ini terdapat perbedaan karakter dan oleh karena itu juga mempunyai perbedaan orientasi. Karakter penjelasan yang pertama adalah ia bersifat *theoritical oriented*-monologis-definitif.

Dengan sifat yang demikian ini, seolah-olah sebuah realitas tidak bisa dikonstruk, ia benar-benar obyektif dan berada di luar penegtahuan subyek, ia ada sebelum ditemukan interpretasi apapun dari subyek. Kedua, karena realitas sudah lebih dulu ada sebelum ditemukan oleh subyek maka akan tercipta pengetahuan maksimal tentang makna fakta di masa sekarang. Tanpa intervensi dari subyek, sebuah fakta sudah bisa mengkonstruksi makna secara utuh. Ketiga, tapi meskipun di dalamnya sudah terdapat makna secara utuh, bukan berarti itu merupakan hal yang final. Harus diketahui bahwa setiap kebenaran pasti ada salah dan kurangnya. Dan teori kritis adalah mencari sisa kekurangan dan kesalahanya tadi. Dari tiga karakter tersebut Habermas ingin menunjukkan bahwa ada obyektifikasi dan otonomi sebuah fakta. Makna fakta menjadi tak tersentuh. Dalam konteks inilah ia mencabut prinsip-prinsip seorang saintis.

Sementara karakter dari sebuah pemahaman adalah kebalikan dari karaktr penjelasan. Ia bersifat experiental-oriented-subjektif, ia juga mrupakan lokus bertemunya pengertian teoritis (penjelasan) dan pengalaman (pemahaman), sehingga bangunan makna yang terdapat di dalam obyek juga terpengaruh oleh sang subyek. Jadi subyek berhak memaknai sebuah obyek. Dari sifat-sifat pemahaman ini subyek dituntut aktif dalam usaha menemukan makna. Tanpa subyek tak akan ditemukan makna obyek.

Dengan kombinasi dialektis antara konsep penjelasan dan pemahaman, maka Habermas berusaha mengawinkan antara subyektifitas dengan obyektifitas, antara yang otentik dengan akulturatif, antara yang saintis dengan yang filsafati. Dengan ini, dari sudut saintis, Habermas berusaha melakukan pembumian makna, supaya ia bisa ditangkap oleh otak manusia. Sementara

dalam sudut filsafati, ia hendak melakukan dialogisasi makna antara bahasa murni dan bahasa tak murni (filsafati).

Teori kritik Habermas merupakan jenis hermeneutika yang berusaha mengawinkan antara obyektifitas dengan subyektifitas, antara yang saintis dengan filsafati, antara yang ontentik dengan yang artikulatif. Teori kritis juga berusaha untuk menelanjangi teori tradisional, karena ia memposisikan obyek sebagai sesuatu yang tak tersentuh (*untouchable*) alias obyektif, apa adanya. Sehingga sulit ditangkap maknanya oleh manusia. Hal ini menjadikan obyek terkesan sangat sakral dan harus diterima secara bulat-bulat.

Prinsip teori kritis terhadap obyektifisme adalah bahwa obyektifisme itu sendiri tak bisa lepas dari peran interpretasi manusia sebagai subyek. Maka obyektifisme itu nihilisme dan absurd. Bagaimanapun juga subyek dan interpretasi tak bisa lepas dari hukum sejarah. Maka bagi habermas antara konsep penjelasan dan pemahaman harus selalu didialogkan untuk menggapai sebuah makna obyek.

5. Teori Hermeneutika Paul Ricoeur

Dalam pandangan Ricoeur, kita tak bisa memahami secara langsung dan mandiri hakikat eksistensi itu yang sebagaimana dikonstruksi oleh Heidegger, dan pada sisi lain, segala ontologi itu bersifat penafsiran dan takwil atas simbol-simbol. Dengan demikian, untuk mengenal wujud tidak ada metode selain dari pengkajian semantik. Kita mesti mengkaji realitas keberadaan dengan fenomenologi dan pengungkapan secara mendalam berbagai simbol-simbol serta berupaya melangkah ke tingkatan berpikir yang lebih tinggi dari derajat pemikiran yang lahiriah.

Paul Ricoeur tidak seperti Heidegger yang menggali ontologi dan pemahaman hakikat eksistensi melalui suatu ontologi dasein, dan juga tidak sebagaimana Gadamer yang merumuskan ontologi pemahaman. Filsafatnya tidak dalam rangka menegaskan suatu ontologi hermeneutical. Kalaupun hermeneutik Ricoeur menguraikan persoalan ontologi interpretasi, hal itu tidak dimaksudkan mengkaji dan menganalisa secara langsung substansi pemahaman, akan tetapi, dalam hubungannya dengan korespondensi simbol-simbol dan linguistik. Dari hal ini, ia kemudian menggagas teori umum tentang ontologi pemahaman.

Sebagaimana Michael Faucoult dan Jack Derrida, pengaruh ricoeur tidak hanya pada bidang sastra dan filsafat saja. Tapi merambah ke sejarah, agama, politik, mitologi, ideology dan lain-lain. Demikian juga ia juga berdialog, berinteraksi dengan disiplin-disipli ilmu lain seperti faham-faham filsafat, psikologi, sosial. Bagi Ricoeur hermeneutika bukanlah metode yang bertentangan dengan disiplin ilmu lain tapi justru sebagai penyerap, pengkritik dan bisa membuat ilmu-ilmu lain menjadi jaya. Bersama analisa psikologik misalnya kita dalam menafsirkan suatu teks berangkat dari pemahaman awal, keadaan alam bawah sadar kita yang tersembunyi di balik fenomena. Suatu keadaan di mana kita belum terpengaruh oleh fenomena di luar kita. Dan dengan analisa fenomenologik penafsir hermeneutik menunjukkan bagaimana super ego kita memahami fenomena (teks) di hadapan kita. Hermenutika dalam menafsiri fenomena melalui 2 media, yaitu simbol dan kesadaran. Kesadaran dalam Hermeneutika bukan hal yang mutlak tapi penting. Sebab hermeneutika memandang kesadaran adalah palsu pada mulanya. Dan oleh karena itu harus dilanjutkan

dengan memikirkan, memahami simbol-simbol dan dilakukan terus-menerus supaya teruji dan kepalsuan itu relatif berkurang. Puncak kesadaran yang dicapai hermeneutic bukan pengetahuan (kebenaran) yang mutlak tapi upaya yang terus menerus dan terus menyisakan pemahaman yang baru lagi.

Berbeda dengan fenomenologi Herschell dan Cogito Decart, Riceour memandang bahwa hakikat sesuatu tidak diperoleh dengan bagaimana fenomena itu menampakkan pada kita, atau hanya dengan sekedar memikirkannya, tapi bagaimana kita membaca, memahami symbol-simbol dari sesuatu tersebut. Dengan demikian, dalam hermenutika (penafsiran teks) Ricouer tidak mengesampingkan symbol dan struktur teks tersebut. Meskipun demikian, struktur menurutya hanya satu tahapan dari tahapan hermeneutika. Struktur hanya pembuka dari upaya penafsiran hermeneutic. Teks tidak bisa dipahami secara sempurna dengan teori strukturalisme sebagus apapun teori itu. Dengan demikian, struktur bukan puncak dari penafsiran hermeneutic tapi hanya tahapan awal.

Berkait dengan semiotika, Ricouer menganggap bahwa penafsiran teks harus bergerak dari keasadaran penuh akan tahapan semiotic (simbol) suatu teks menuju tahapan bahwa teks tersebut mempunyai arti dan kandungan makna. Kalau semiotika bercirikan teks yang formil dan sederhana, maka hermeneutika lebih jauh dan lebih dalam dari pada itu, yaitu kedalaman makna.

Dan kalau dekonstruksi Michel Foucoult memporak porandakan makna suatu teks, maka hermenutika justru mencari nilai terdalam yang terkandung dalam teks. Relativitas teks bukan pada factor yang menyebabkan berbedanya arti dalam suatu teks, tapi pada upaya unifikasi makna mengingat perbedaan pengalaman dan faktor-faktor lain. Paul Ricoeur adalah pemikir kontemporer asal Perancis yang pemikirannya banyak dipengaruhi oleh Heidegger. Namun, ia berbeda pandangan dengan Heidegger dalam penggabungan antara hermeneutik dan fenomenologi. Heidegger menggali hakikat eksistensi dengan analisis suatu fenomena khusus yang bernama dasein itu. Dengan demikian, hermeneutiknya adalah ontologi fundamental yang lebih tinggi dari epistemologi, metodologi, dan basis ontologi pemahaman. Sementara ontologi Ricoeur tidak secara langsung menganalisa eksistensi dasein, melainkan ia ingin menyelami persoalan eksistensi lewat pendekatan semantik dan penjelasan linguistik atas seluruh dimensi interpretasi ontologis. Menurut Ricoeur, segala bagian fenomenologi yang bertujuan untuk memahami hakikat eksistensi tidak dihubungkan dengan persoalan semantik. Oleh karena itu, seluruh ranah hermeneutik mesti dirujukkan kembali kepada perkara-perkara semantik.Mitologi dalam kesastraan dan keagamaan adalah salah satu bentuk fenomenologi yang menafsirkan simbol-simbol alam, dunia, dan zaman supaya dapat disingkap dan diketahui makna-maknanya yang tersembunyi.

Arti memahami menurut Ricoeur terdiri dari tiga langkah pokok sebagai langkah pemahaman yang berlangsung dari penghayatan atas simbol-simbol ke gagasan tentang berpikir dari simbol-simbol. Langkah pertama, yaitu langkah simbolik atau pemahaman dari simbol ke simbol. Langkah kedua, yaitu pemberian makna oleh simbol serta penggalian yang cermat atas makna. Langkah ketiga, adalah berpikir dengan menggunakan simbol sebagai titik tolaknya.

Ketiga langkah tersebut berhubungan erat dengan langkah-langkah pemahaman bahasa, yaitu sematik, refleksif dan eksistensial atau ontologis. Langkah sematik adalah pemahaman pada tingkat ilmu bahasa yang murni. Sedangkan pemahaman refleksif adalah pemahaman pada tingkat yang lebih tinggi, yaitu yang mendekati tingkat ontologi. Langkah pemahaman eksistensial atau ontologis adalah pemahaman pada tingkat *being* atau keberadaan makna itu sendiri. Atas dasar langkah-langkah tersebut Paul Ricoeur menyatakan bahwa pemahaman itu pada dasarnya adalah cara berada (*mode being*) atau cara menjadi. Hermeneutika harus menempatkan peristiwa yang tersituasi dan cakrawalanya dalam konteks yang semestinya. Ia harus mampu memisahkan mana yang seharusnya masuk dalam cara pemahamannya dan mana yang seharusnya disingkirkan dari antara konsep-konsepnya yang popular atau yang hanya khayalan. Penafsir harus waspada terhadap berbagai macam prasangka ataupun pendewaan terhadap akal-pikiran.

6. Teori hermeneutika Jacques Derrida

Jacques Derrida lahir di Aljazair tahun 1930 dari keluarga berkebangsaan Aljazair dan Yahudi. Derrida dikenal sebagai salah seorang filsuf aliran post-strukturalis dan

mengembangkan wacana post-modernisme. Selain itu, Derrida juga dikenal sebagai tokoh sentral pencetus konsep dekonstruksi. Pada tahun 1959 kemudian pindah dari Aljazair ke Perancis.

Berbeda dengan pemikiran yang selama ini berkembang sebagamana telah disinggung bahasa menurut kodratnya adalah tulis. Sebab yang menjadi asal-mula arti adalah gagasan yang didasarkan atas jejak bukan sebaliknya. Tulisan merupakan barang asing yang masuk ke dalam system bahasa sehingga dengan demikian tulisan merupakan asal dan sebab dari bahasa yang diucapkan.

Derrida berkeyakinan bahwa tulisan sudah siap dicurahkan meskipun orang belum mengucapkan kata-kata. Tulisan dibatasi oleh bahasa yang diucapkan dan karena ucapanlah makna tertunda dalam tulisan. Dengan demikian menurut Derrida tulisan merupakan *fait accompli* sesuatu yang sudah selesai pada saat orang berbicara. Tulisan sebenarnya bersifat impersonal karena jauh dari kehadiran diri pembicara sedangkan ucpan penuh kehidupan dan makna, sebab pembicara hadir sendiri sehingga makna yang diucapkan menjadi jelas. Terkait dengn teks Derrida memberikan analisisnya yang cukup cermat menurutnya objek timbul dalam jaringan tanda dan jaringan atau rajutan tanda ini disebut teks. Menurut Derrida tidak ada sesuatu di luar teks sebab segala sesuatu yang ada selalu ditandai dengan tekstualitas. Jika fenomenologi mengenalkan gagasan intersubjektivitas maka Derrida mengenalkan istilah intertekstualitas dalam menafsir makna. Tidak ada makna yang melebihi teks dan pemikiran hadir di luar teks. Dengan demikian makna senantiasa tertenun dalam teks.

Hermeneutika adalah pemahaman dalam karya. Tujuannya adalah membongkar rahasia pandangan dunia dari pengarang dan memungkinkan kita untuk menyadur bahwa esensi fenomenologis dari memahami tidak lain adalah kemampuan seseorang untuk mendengarkan sendiri apa yang sedang ia katakan. Pemberi tanda adalah orang yang dapat merasakan nafas pengarang dan maksud dari isyarat atau makna yang melekat pada pengarang. Hermeneut kemudian berusaha melepaskan makna dari kata-kata yang diucapkan atau yang tertulis tepat pada saat kata-kata itu diucapkan. Hal itu dapat terjadi karena suara yang terdengar adalah identik dengan kesadaran bagaimana dengan teks tertulis.

Untuk dapat dikatakan sebagai tulisan dalam arti yang sebenarnya, maka teks tersebut harus berjuang untuk mengatasi "kematian" pembicara yang membawanya di dalam komunikasi oral. Metode Derrida mengenai interpretasi adalah sebuah teks tidak akan merupakan teks jika dalam pandangan sekilas tidak menyembunyikan hukum-hukum komposisinya dan aturan-aturan permainannya. Teks tersebut harus selalu kelihatan seakan-akan sulit dimengerti hukum dan aturan-aturannya tidak boleh tersembunyi dibalik rahasia yang sulit dipecahkan. Hukum dan aturan-aturan itu hanya tidak boleh kelihatan di dalam "sekarang" terhadap segala jenis kesan atau persepsi. Bila rahasia hukum dan aturan-aturan itu terlalu cepat diketahui oleh akal, maka akan selalu timbul resiko. Lalu bagaimana kita dapat menghindarkan adanya ketidak kelihatannya hokum dan aturan-aturan tersebut. Untuk membuka kedok penyamaran susunan tersebut. Menurut Derrida memerlukan waktu yang berabad-abad.

C. Arti Memahami dan Kearifan Lokal

Perdebatan tentang arti memahami akan saya akhiri dengan sebuah pertanyaan yang patut direnungkan kembali. Sejauh manakah metode yang dipergunakan di dalam hermeneutika mampu untuk memahami setiap pemikiran di segala aspek kehidupan manusia atau paling tidak pemikiran di bidang filsafat? Bagi beberapa filsuf seperti telah diuraikan di atas pengertian tentang makna dibahas berdasarkan motivasi tertentu. Ada yang menghubungkan makna dengan kebenaran dunia di sekitar kita hidup. Bagi kelompok ini bermakna atau tidak bermakna merupakan persyaratan utama munju kebenaran. Adapula yang memperbincangkan pengertian tentang makna berdasarkan pada fakta bahwa ada kegagalan dalam memetik perbedaan-perbedaan yang perlu di dalam berbagai macam penggunaan kata atau istilah.

Tampaknya perkembangan aliran filsafat yang diberi istilah hermeneutika mencapai puncaknya ketika muncul dua aliran pemikiran yang berlawanan, yaitu intensionalisme dan hermeneutika Gadamerian. Intensionalisme memandang makna sudah ada karena dibawa oleh pengarang atau penyusun teks sehingga tinggal menunggu interpretasi penafsir. Sementara hermenutika Gadamerian memandang makna sebagai sesuatu yang dicari, dikonstruksi dan direkonstruksi oleh penafsir sesuai konteksnya ketika suatu penafsiran dibuat. Dengan demikian makna teks bersifat fleksibel.

Memahami dapat disimpulkan sebagai proses memperantarai dan menyampaikan pesan yang secara eksplisit dan implisit termuat dalam realitas yang mencakup tiga aktivitas sekaligus, yaitu mengkatakan, menerangkan dan menterjemahkan. Dalam aktivitas mengkatakan metode yang seharusnya dipakai adalah metode yang selalu memungkinkan

realitas memberita, mengkatakan dirinya, dan jauh dari segala distorsi maupun disonansi.

Dalam aktivitas menerangkan yang menjadi focus utama adalah masalah konteks. Hanya di dalam suatu konteks tertentu sesuatu menjadi berarti. Oleh karenanya seluruh kegiatan menerangkan ditujukan untuk menyediakan ruang bagi suatu proses pemahaman. Sedangkan aktivitas menterjemahkan terfokus pada peran sebagai pemindah arti, seperti memindahkan arti teks kuno ke dalam kehidupan manusia modern. Dengan demikian yang terlihat tidak lagi macam-macam hal yang tida cocok dengan konteks kehidupan saat ini. Oleh karenanya setiap teori interpretasi semestinya kembali kepada tiga dimensi tersebut, yaitu mengkatakan, menerangkan dan menterjemahkan realitas.

Kearifan tradisional (lokal) bukan hanya menyangkut pengetahuan dan pemahaman masyarakat adat tentang manusia dan bagaimana relasi yang baik diantara manusia, melainkan juga menyangkut pengetahuan, pemahaman dan adat kebiasaan tentang manusia, alam dan bagaimana relasi diantara semua penghuni komunitas ekologis tersebut harus dibangun. Tidak ada pengetahuan atau kearifan tradisional yang bersifat individual. Dengan tidak mengakui kepemilikan bersama atas kearifan tradisional secara tidak langsung mau dikatakan bahwa kearifan tradisional itu tidak ada.

Kearifan tradisional (lokal) tersebut dimiliki dan disebarluaskan secara kolektif bagi semua anggota komunitas. Berbeda dengan ilmu di dunia Barat yang mengklaim dirinya sebagai universal, kearifan tradisional (lokal) selalu menyangkut pribadi manusia yang partikular, alam dan relasinya dengan alam. Tetapi karena manusia dan alam bersifat universal, kearifan tradisional (lokal) menjadi universal pada dirinya

sendiri. Kearifan tradisional hanya bisa dipahami dalam kerangka kearifan tradisional. Semua itu bisa dipahami dalam kerangka, bahwa aktivitas mereka adalah implementasi dan perwujudan kearifan tradisional tentang manusia, alam dan hubungan diantara mereka dengan alam

Dalam pengertian kamus, kearifan lokal (*local wisdom*) terdiri dari dua kata: kearifan (*wisdom*) dan lokal (*local*). Dalam Kamus Inggris-Indonesia John M. Echols dan Hassan Syadily, *local* berarti setempat, sedangkan *wisdom* (kearifan) sama dengan kebijaksanaan. Secara umum maka *local wisdom* (kearifan setempat) dapat dipahami sebagai gagasan-gagasan setempat (*local*) yang bersifat bijaksana, penuh kearifan, bernilai baik, yang tertanam dan diikuti oleh anggota masyarakatnya.

I Ketut Gobyah mengatakan bahwa kearifan lokal (*local genius*) adalah kebenaran yang telah mentradisi atau *ajeg* dalam suatu daerah. Kearifan lokal merupakan perpaduan antara nilai-nilai suci firman Tuhan dan berbagai nilai yang ada. Kearifan lokal terbentuk sebagai keunggulan budaya masyarakat setempat maupun kondisi geografis dalam arti luas. Kearifan lokal merupakan produk budaya masa lalu yang patut secara terus-menerus dijadikan pegangan hidup. Meskipun bernilai lokal tetapi nilai yang terkandung didalamnya dianggap sangat universal.

S. Swarsi Geriya mengatakan bahwa secara konseptual, kearifan lokal dan keunggulan lokal merupakan kebijaksanaan manusia yang bersandar pada filosofi nilai-nilai, etika, cara-cara dan perilaku yang melembaga secara tradisional. Kearifan lokal adalah nilai yang dianggap baik dan benar sehingga dapat bertahan dalam waktu yang lama dan bahkan melembaga[11] Dalam penjelasan tentang *'urf* dijelaskan bahwa tentang kearifan

berarti ada yang memiliki kearifan (*al-'addah al-ma'rifah*), yang dilawankan dengan *al-'addah al-jahiliyyah*. Kearifan adat dipahami sebagai segala sesuatu yang didasari pengetahuan dan diakui akal serta dianggap baik oleh ketentuan agama. Adat kebiasaan pada dasarnya teruji secara alamiah dan niscaya bernilai baik, karena kebiasaan tersebut merupakan tindakan sosial yang berulang-ulang dan mengalami penguatan (*reinforcement*). Apabila suatu tindakan tidak dianggap baik oleh masyarakat maka ia tidak akan mengalami penguatan secara terus-menerus. Pergerakan secara alamiah terjadi secara sukarela karena dianggap baik atau mengandung kebaikan. Adat yang tidak baik akan hanya terjadi apabila terjadi pemaksaan oleh penguasa. Bila demikian maka ia tidak tumbuh secara alamiah tetapi dipaksakan.

Menurut Nyoman Sirtha bentuk-bentuk kearifan lokal dalam masyarakat dapat berupa: nilai, norma, etika, kepercayaan, adat-istiadat, hukum adat, dan aturan-aturan khusus. Oleh karena bentuknya yang bermacam-macam dan ia hidup dalam aneka budaya masyarakat maka fungsinya menjadi bermacam-macam. Fungsi dan makna kearifan lokal, yaitu:

1. Berfungsi untuk konservasi dan pelestarian sumber daya alam.
2. Berfungsi untuk pengembangan sumber daya manusia, misalnya berkaitan dengan upacara daur hidup, konsep *kanda pat rate*.
3. Berfungsi untuk pengembangan kebudayaan dan ilmu pengetahuan, misalnya pada upacara saraswati, kepercayaan dan pemujaan pada pura Panji.
4. Berfungsi sebagai petuah, kepercayaan, sastra dan pantangan.
5. Bermakna sosial misalnya upacara integrasi komunal/kerabat.
6. Bermakna sosial, misalnya pada upacara daur pertanian.

7. Bermakna etika dan moral, yang terwujud dalam upacara Ngaben dan penyucian roh leluhur.
8. Bermakna politik, misalnya upacara *ngangkuk merana* dan kekuasaan *patron client*.

Kearifan lokal merupakan suatu gagasan konseptual yang hidup dalam masyarakat, tumbuh dan berkembang secara terus-menerus dalam kesadaran masyarakat, berfungsi dalam mengatur kehidupan masyarakat dari yang sifatnya berkaitan dengan kehidupan yang sakral sampai yang profan.

BAB III
KONSEP DASAR FILSAFAT ILMU

A. Pengertian Filsafat

Perkataan Inggris *philosophy* yang berarti filsafat berasal dari kata Yunani *philosophia* yang lazim diterjemahkan sebagai cinta kearifan. Akar katanya ialah *philos* (*philia,* cinta) dan *sophia* (kearifan). Menurut pengertiannya yang semula dari zaman Yunani Kuno itu filsafat berarti cinta kearifan. Namun, cakupan pengertian *sophia* yang semula itu ternyata luas sekali. Dahulu *sophia* tidak hanya berarti kearifan saja, melainkan meliputi pula kebenaran pertama, pengetahuan luas, kebajikan intelektual, pertimbangan sehat sampai kepandaian pengrajin, dan bahkan kecerdikan dalam memutuskan soal-soal praktis.

Banyak pengertian atau definisi tentang filsafat yang telah dikemukakan oleh para filsuf. Menurut Merriam-Webster, secara harafiah filsafat berarti cinta kebijaksanaan. Maksud sebenarnya adalah pengetahuan tentang kenyataan yang paling umum dan kaidah-kaidah realitas serta hakikat manusia dalam segala aspek perilakunya seperti logika, etika, estetika dan teori pengetahuan.

Kalau menurut tradisi filsafat dari zaman Yunani Kuno, orang yang pertama memakai istilah *philosophia* dan *philosophos* ialah Pytagoras (592-497 S.M.), yakni seorang ahli matematika yang kini lebih terkenal dengan dalilnya dalam geometri yang menetapkan $a^2 + b^2 = c^2$. Pytagoras menganggap dirinya *philosophos* (pencinta kearifan). Baginya kearifan yang sesungguhnya hanyalah dimiliki semata-mata oleh Tuhan. Selanjutnya, orang yang oleh para penulis sejarah filsafat diakui sebagai Bapak Filsafat ialah Thales (640-546 S.M.). Ia merupakan seorang Filsuf yang mendirikan aliran filsafat alam semesta, atau

kosmos dalam perkataan Yunani. Menurut aliran filsafat kosmos, filsafat adalah suatu penelaahan terhadap alam semesta untuk mengetahui asal mula, unsur-unsur dan kaidah-kaidahnya.

Istilah filsafat menurut sejarah kelahirannya terwujud sebagai sikap yang ditauladankan oleh Socrates. Sikap seorang yang cinta kebijaksanaan yang mendorong pikiran seseorang untuk terus menerus maju dan mencari kepuasan pikiran, tidak merasa dirinya ahli, tidak menyerah kepada kemalasan, terus menerus mengembangkan penalarannya untuk mendapatkan kebenaran.

Timbulnya filsafat karena manusia merasa kagum dan merasa heran. Pada tahap awalnya kekaguman atau keheranan itu terarah pada gejala-gejala alam. Dalam perkembangan lebih lanjut, karena persoalan manusia makin kompleks, maka tidak semuanya dapat dijawab oleh filsafat secara memuaskan. Jawaban yang diperoleh menurut Koento Wibisono dkk., dengan melakukan refleksi yaitu berpikir tentang pikirannya sendiri. Dengan demikian, tidak semua persoalan itu harus persoalan filsafat.

Filsafat berasal dari bahasa Yunani yang telah di-Arabkan. Kata ini berasal dari dua kata "*philos*" dan "*shopia*" yang berarti pecinta pengetahuan. Konon yang pertama kali menggunakan kata "*philosophos*" adalah Socrates (dan masih konon juga) Dia menggunakan kata ini karena dua alasan, *Pertama*, kerendah-hatian dia. Meskipun ia seorang yang pandai dan luas pengetahuannya, dia tidak mau menyebut dirinya sebagai orang yang pandai. Akan tetapi, dia memilih untuk disebut pecinta pengetahuan. *Kedua*, pada waktu itu, di Yunani terdapat beberapa orang yang menganggap diri mereka orang yang pandai (*sophis*). Mereka pandai bersilat lidah, sehingga apa

yang mereka anggap benar adalah benar. Jadi kebenaran tergantung apa yang mereka katakan. Kebenaran yang riil tidak ada. Akhirnya manusia waktu itu terjangkit *skeptis*, artinya mereka ragu-ragu terhadap segala sesuatu, karena apa yang mereka anggap benar belum tentu benar dan kebenaran tergantung orang-orang *sophis*. Dalam keadaan seperti ini, Socrates merasa perlu membangun kepercayaan kepada manusia bahwa kebenaran itu ada dan tidak harus tergantung kepada kaum *sophis*. Dia berhasil dalam upayanya itu dan mengalahkan kaum *sophis*. Meski dia berhasil, ia tidak ingin dikatakan pandai, tetapi ia memilih kata *philosophos* sebagai sindiran kepada mereka yang sok pandai.

Perjuangan Sokrates dilanjutkan oleh Plato, yang dikembangkan lebih jauh oleh Aristoteles. Aristoteles menyusun kaidah-kaidah berpikir dan berdalil yang kemudian dikenal dengan logika (*mantiq*) Aristotelian. Pada mulanya kata filsafat berarti segala ilmu pengetahuan yang dimiliki manusia. Mereka membagi filsafat kepada dua bagian yakni, filsafat teoritis dan filsafat praktis. Filsafat teoritis mencakup: (1) ilmu pengetahuan alam, seperti: fisika, biologi, ilmu pertambangan dan astronomi; (2) ilmu eksakta dan matematika; (3) ilmu tentang ketuhanan dan metafisika. Filsafat praktis mencakup: (1) norma-norma (akhlak); (2) urusan rumah tangga; (3) sosial dan politik. Filsuf dengan demikian merupakan orang yang mengetahui semua cabang ilmu pengetahuan tadi.

Lahir, tumbuh dan kokohnya ilmu menimbulkan persoalan-persoalan yang berada di luar minat, kesempatan, atau jangkauan ilmuwan itu sendiri untuk menyelesaikannya. Akan tetapi, ada pemikir yang dengan budinya mencoba menemukan jawaban-jawaban yang kiranya tepat terhadap berbagai persoalan yang menyangkut ilmu itu. Mereka ini

adalah para filsuf (*philosophers*) yang dengan pemikiran reflektif berusaha memecahkan persoalan-persoalan tersebut. Pemikiran para filsuf itu mengenai ilmu merupakan filsafat ilmu.

B. Ruang Lingkup Filsafat Ilmu

Berbagai definisi dari filsafat ilmu dari para filsuf dapat dikutipkan sebagai berikut:

Dari John Macmurray. Filsafat ilmu terutama bersangkutan dengan pemeriksaan kritis terhadap pandangan-pandangan umum, prasangka-prasangka alamiah yang terkandung dalam asumsi-asumsi ilmu. Filsafat ilmu sesungguhnya merupakan penilaian para filsuf tentang ilmu itu sendiri.

Dari D.W. Theobald. Ilmu dalam garis besarnya bersangkutan dengan apa yang dapat dianggap sebagai fakta tentang dunia yang kita diami. Filsafat ilmu di pihak lain dalam garis besarnya pula bersangkutan dengan sifat dasar fakta ilmiah, bersangkutan dengan fakta-fakta mengenai fakta-fakta tentang dunia.

Dari Stephen R. Toulmin. Sebagai suatu cabang ilmu, filsafat ilmu mencoba pertama-tama menjelaskan unsur-unsur yang terlibat dalam proses penyelidikan ilmiah, prosedur pengamatan, pola-pola perbincangan, praanggapan metafisis, dan selanjutnya menilai landasan bagi kesahannya dari sudut tinjauan logika formal, metodologi praktis dan metafisika.

Berdasarkan beberapa pengertian di atas, dapatlah dimaknai bahwa filsafat ilmu merupakan suatu akumulasi pemikiran reflektif, radikal, sistematis mengenai berbagai persoalan ilmu, dan dalam hubungannya dengan segala aspek kehidupan manusia.

Filsafat ilmu sampai dengan awal tahun sembilan puluhan telah berkembang begitu pesat, sehingga menjadi suatu bidang ilmu dengan bahan kajian yang luas dan mendalam. Oleh karenanya amatlah penting mencermati berbagai pemikiran para filsuf mengenai ruang lingkup filsafat ilmu, diantaranya adalah dari:

Cornelius Benjamin membagi pokok soal filsafat ilmu ke dalam tiga bidang bahan kajian, yaitu pertama, telaah mengenai metode ilmu dan struktur logis dari ilmu. Telaah ini tentu akan bersinggungan dengan logika dan teori pengetahuan. Kedua, penjelasan mengenai konsep dasar, pra-anggapan, dan pangkal pendirian ilmu, dengan landasan empiris, rasional dan pragmatis sebagai tempat tumpuannya. Segi ini dalam banyak hal berkaitan dengan metafisika, karena mencakup telaah terhadap berbagai keyakinan mengenai dunia kenyataan, keseragaman alam, dan rasionalitas dari proses alamiah. Ketiga, aneka telaah mengenai saling kait di antara berbagai ilmu dan implikasinya bagi suatu teori alam semesta, seperti idealisme, materialisme, monisme dan pluralisme.

Marx Wartofsky. Menurut filsuf ini rentangan luas dari soal-soal interdisipliner dalam filsafat ilmu meliputi, yaitu pertama, perenungan mengenai konsep dasar, struktur formal dan metodologi ilmu. Kedua, persoalan-persoalan ontologi dan epistemologi yang khas bersifat filsafati dengan pembahasan yang memadukan peralatan anlitis dari logika modern dan model konseptual dari penyelidikan ilmiah.

Ruang lingkup filsafat ilmu di atas tentu saja masih perlu dilengkapi dan diperjelas dengan kajian mengenai problem-problem yang terdapat dalam filsafat ilmu. Berbicara mengenai problem filsafat ilmu pasti tidak bisa dilepaskan dari problem umum dari kajian filsafat itu sendiri sebagai induk dari filsafat

ilmu. Problem filsafat secara garis besar dapat dikelompokkan ke dalam enam hal pokok, yaitu pertama, masalah pengetahuan yang dikaji secara mendalam dalam cabang filsafat yang dikenal dengan nama epistemologi. Kedua, masalah keberadaan yang dibahas secara mendalam dalam cabang filsafat yang dikenal dengan nama metafisika atau ontologi. Ketiga, masalah metode yang dibahas dalam cabang filsafat yang dikenal dengan nama metodologi. Keempat, masalah teori penyimpulan yang ditelaah oleh cabang filsafat yang disebut logika. Kelima, masalah etika-moral yang dikaji secara mendasar oleh cabang filsafat yang disebut etika. Keenam, masalah keindahan yang dikaji secara mendalam oleh cabang filsafat yang disebut estetika.

Oleh karena filsafat ilmu merupakan suatu bagian dari filsafat, maka problem dalam filsafat ilmu secara sistematis juga dapat digolongkan menjadi enam kelompok. Problem filsafat ilmu secara garis besar adalah sebagai berikut:

Problem epistemologis tentang ilmu. Epistemologis adalah teori pengetahuan yang membahas berbagai segi pengetahuan seperti kemungkinan, asal mula, sifat alami, asumsi dan landasan, validitas dan reliabilitas sampai soal kebenaran. Bagi suatu ilmu dalam kerangka epistemologis persoalannya akan berkaitan dengan definisi ilmu itu sendiri, jenis pengetahuannya, pembagian ruang lingkupnya, dan kebenaran ilmiahnya.

Problem metafisis tentang ilmu. Metafisika yang dipandang sebagai teori mengenai "yang ada" memberikan landasan bagi perkembangan suatu ilmu. Oleh karenanya perkembangan suatu ilmu sesungguhnya bertumpu pada suatu landasan ontologis tertentu. Bidang filsafat ilmu dalam kerangka metafisika mempersoalkan misalnya eksistensi dari entitas-entitas dalam suatu ilmu, atau status dari kebenaran ilmu.

Problem metodologis dan logis tentang ilmu. Metodologi ilmu merupakan penelaahan terhadap metode yang khusus dipergunakan dalam suatu ilmu. Kokohnya metode menentukan validitas dan reliabilitas dari hasil ilmu. Begitu pula dengan Struktur logis dari suatu ilmu mensyaratkan agar suatu ilmu dalam penyimpulannya tunduk pada kaidah-kaidah logika, dengan standar ketelitian logis yang tinggi.

Problem etis dan estetis tentang ilmu. Implikasi-implikasi etis dan aspek-aspek estetis serta analisis, pemaparan, penilaian, dan penafsiran mengenai peranan suatu ilmu dalam peradaban manusia, sejak dahulu sampai sekarang merupakan pembahasan bercorak filsafati yang cukup penting, dan menarik untuk diperbincangkan.

Frank, dengan mengambil sebuah rantai sebagai perbandingan menjelaskan, bahwa fungsi filsafat ilmu adalah mengembangkan pengertian tentang strategi ilmu pengetahuan. Rantai tersebut sebelum tahun 1600, menghubungkan filsafat di satu pangkal dan ilmu pengetahuan di ujung lain secara berkesinambungan. Sesudah tahun 1600, rantai itu putus. Ilmu pengetahuan memisahkan diri dari filsafat. Ilmu pengetahuan menempuh jalan praktis dalam menurunkan hukum-hukumnya. Menurut Frank, fungsi filsafat ilmu adalah menjembatani putusnya rantai tersebut dan menunjukkan bagaimana seseorang beranjak dari pandangan *common sense* (pra-pengetahuan) ke prinsip-prinsip umum ilmu pengetahuan. Filsafat ilmu bertanggung jawab untuk membentuk kesatuan pandangan dunia yang di dalamnya ilmu, filsafat dan kemanusian mempunyai hubungan erat.

Dalam perkembangan berikutnya filsafat ilmu mengarahkan pandangannya pada strategi pengembangan ilmu yang menyangkut etik dan heuristik. Bahkan sampai pada

dimensi kebudayaan untuk menangkap tidak saja kegunaan atau kemanfaatan ilmu, tetapi juga arti maknanya bagi kehidupan manusia[17] Oleh karena itu, diperlukan perenungan kembali secara mendasar tentang hakikat dari ilmu pengetahuan itu bahkan hingga implikasinya ke bidang-bidang kajian lain seperti ilmu-ilmu kealaman. Dengan demikian setiap perenungan yang mendasar, mau tidak mau mengantarkan kita untuk masuk ke dalam kawasan filsafat. Menurut Koento Wibisono[18], filsafat dari sesuatu segi dapat didefinisikan sebagai ilmu yang berusaha untuk memahami hakikat dari sesuatu "ada" yang dijadikan objek sasarannya, sehingga filsafat ilmu yang merupakan salah satu cabang filsafat dengan sendirinya merupakan ilmu yang berusaha untuk memahami apakah hakikat ilmu itu sendiri.

Lebih lanjut Koento Wibisono mengemukakan bahwa hakikat ilmu menyangkut masalah keyakinan ontologik, yaitu suatu keyakinan yang harus dipilih oleh sang ilmuwan dalam menjawab pertanyaan tentang apakah "ada" (*being, sein, het zijn*) itu. Inilah awalnya sehingga seseorang akan memilih pandangan yang idealistis-spiritualistis, materialistis, agnostisistis dan lain sebagainya, yang implikasinya akan sangat menentukan dalam pemilihan epistemologi, yaitu cara-cara, paradigma yang akan diambil dalam upaya menuju sasaran yang hendak dijangkaunya, serta pemilihan aksiologi, yaitu nilai-nilai, ukuran-ukuran mana yang akan dipergunakan dalam seseorang mengembangkan ilmu.

Dengan memahami hakikat ilmu itu, menurut Poespoprodjo, kemudian dapat memahami perspektif ilmu,

[17]Koento Wibisono dkk., *Filsafat Ilmu*, hlm., 79.
[18]Koento Wibisono S., *Filsafat Ilmu Pengetahuan Dan Aktualitasnya Dalam Upaya Pencapaian Perdamaian Dunia Yang Kita Cita-Citakan* (Yogyakarta: Fakultas Pasca Sarjana UGM, 1984), hlm., 3.

kemungkinan pengembangannya, keterjalinannya antar ilmu, simplifikasi dan artifisialitas ilmu dan lain sebagainya, yang vital bagi penggarapan ilmu itu sendiri. Lebih dari itu dikatakan, bahwa dengan filsafat ilmu kita akan didorong untuk memahami kekuatan serta keterbatasan metodenya, prasuposisi ilmunya, logika validasinya, struktur pemikiran ilmiah dalam konteks dengan realitas *in conreto* sedemikian rupa sehingga seorang ilmuwan dapat terhindar dari kecongkakan serta kerabunan intelektualnya.

Filsafat ilmu sangatlah tepat dijadikan sebagai landasan pengembangan ilmu, karena kenyataanya filsafat merupakan induk dari ilmu pengetahuan. Untuk mengatasi jurang pemisah antara ilmu yang satu dengan ilmu yang lainnya, dibutuhkan suatu bidang ilmu yang mampu menjembatani dan mewadahi perbedaan yang muncul. Oleh karena itu, maka bidang filsafat ilmu yang tampaknya mampu berperan seperti itu.

Pemikiran reflektif terhadap persoalan-persoalan ilmu ternyata penting dan bermanfaat bagi lahir, tumbuh dan kokohnya ilmu. Filsafat ilmu antara lain dapat mensistematisasikan, meletakkan dasar, dan memberi arah kepada perkembangan sesuatu ilmu maupun usaha penelitian dari para ilmuwan untuk mengembangkan ilmu. Dengan mempelajari filsafat ilmu proses pendidikan, pengajaran, dan penelitian dalam suatu cabang ilmu dapat menjadi lebih mantap dan tidak kehilangan arah

BAB IV
FILSAFAT ILMU SEBAGAI SUBSTANSI

A. Filsafat Ilmu Sebagai Suatu Substansi

Penelusuran dimensi metafisika substansi dalam filsafat ilmu akan didasarkan pada hasil refleksi ontologis, epistemologis, dan aksiologis baik secara implisit maupun eksplisit. Pembahasan dalam sub bab ini akan penulis atur dengan mengikuti alur berpikir, yaitu bagian awal akan difokuskan pada struktur fundamental ilmu. Metafisika substansi yang relasionalistik dalam perspektif Bakker akan penulis pakai sebagai landasan teori untuk menganalisis struktur fundamental ilmu tersebut. Bagian kedua, pembahasan akan difokuskan pada filsafat ilmu itu sendiri sebagai bagian aktifitas keilmuan secara keseluruhan. Bagian kedua ini didasarkan pada sebuah pemikiran, bahwa filsafat ilmu sebagai bagian kecil dari tradisi keilmuan yang berkembang, dan dipelihara dalam aktifitas keilmuan secara keseluruhan, jelas akan terkontaminasi oleh struktur fundamental ilmu sebagai pendukung intinya. Filsafat ilmu ketika telah berubah menjadi suatu tradisi keilmuan, maka secara inheren filsafat ilmu akan memiliki makna yang unik, dan khas ala filsafat. Metafisika substansi yang relasionalistik dalam perspektif Bakker juga akan dipergunakan untuk menganalisis bagian kedua tersebut.

Metafisika substansi yang relasionalistik, seperti yang telah penulis jelaskan pada bab II, merupakan sintesis dari kedua versi arti metafisika substansi, yaitu metafisika substansi yang substansionalistik sebagai tesis, dan metafisika substansi yang mengandung arti relasi dan proses sebagai antitesisnya. Konsep dasar metafisika substansi yang relasionalistik dibangun dengan berpijak pada asumsi dasar di atas. Konsep yang

dimaksud adalah metafisika substansi yang menekankan pada aspek relasi dengan tetap mengakui aspek permanensi, sebagai dua prinsip dalam memberi arti, dan nilai terhadap realitas sebagai sistem yang holistik.

Anton Bakker secara garis besar telah memberikan dua landasan yang kuat bagi dimungkinkannya metafisika substansi yang relasionalistik sebagai sebuah sintesis. Pertama, dijaminnya suatu substansi yang kokoh dengan adanya aspek permanen didalamnya namun tetap terpahami. Bakker dalam ini menyatakan, bahwa substansi merupakan sesuatu yang menjadikan setiap pengada memiliki keunikan dan kekhasan. Sehingga pengada sebagai substansi berciri konkrit-real dan sebagai substansi meliputi semua aspeknya sekaligus, yaitu aspek bertentu, keutuhan dan aspek otonomi-unik.

Landasan yang kedua, yaitu dijaminnya suatu substansi yang "mau" berelasi dengan pengada-pengada lain sebagai suatu substansi pula. Anton Bakker dalam konteks ini berpendapat, bahwa

> Sebagai substansi setiap pengada berupa jenis tertentu yang mewujud sebagai suatu pribadi-konkret, ini dan itu. Walaupun begitu, dalam diri setiap pengada memuat baik sifat umum yang khas bagi jenis tertentu tersebut, maupun sifat khusus dalam setiap diri-pribadi pengada, yang unik. Begitu pula pada setiap diri pengada memuat aspek relasi dengan pengada-pengada lain baik berlaku antar jenis tertentu maupun relasi antar diri-pribadi pengada, sebagai anggota dalam suatu jenis tertentu

Pemikiran Bakker di atas dalam kerangka metafisika substansi yang relasionalistik, jika dicermati secara seksama sesungguhnya berada pada posisi substansi berelasi dengan

substansi lain. Hal itu berarti hubungan substansi-aksidensi dalam kerangka ontologi pengada yang berada pada posisi kegiatan imanen pengada telah diasumsikan selesai berproses, sehingga menghasilkan suatu pengada yang inheren memiliki ke-otonomi-unik-an. Otonomi-unik itulah pada diri-pribadi pengada yang satu berelasi dengan diri-pribadi pengada lain dalam kesemestaan pengada. Relasi seperti itulah yang dalam metafisika substansi relasionalistik dinamai dengan sebutan substansi berelasi dengan substansi lain.

Suatu konsep yang dipakai oleh Bakker untuk menjembatani perbedaan penyebutan kedua istilah di atas (pengada-unik-pribadi berelasi dengan pengada-unik-pribadi lain, dan substansi berelasi dengan substansi lain), adalah pengada merupakan substansi yang beraktifitas dengan struktur ontologis transendentalnya. "Untuk menyatukan segenap aspek substansi tersebut dengan kemutlakan *mengada* yang disadari didalamnya, dipergunakan istilah yang-mengada atau pengada. Istilah pengada menunjukkan adanya substansi dengan mengungkapkan seluruh kebertentuan yang berdikari secara unik".

Kalimat "segenap aspek substansi" dalam kutipan di atas, dimaksudkan oleh Bakker untuk mengacu pada aspek otonomi-unik dan aspek relasi. Aspek otonomi-unik dalam seluruh pemikiran Bakker merupakan kristalisasi kegiatan imanen pengada, atau dalam metafisika substansi yang relasionalistik disebut sebagai relasi substansi-substansi. Kegiatan imanen (substansi-aksidensi) dan kegiatan transenden (substansi-substansi) merupakan dua kegiatan yang saling mengandaikan dan menyaratkan, sehingga keduanya jelas bukan dua hal yang terpisah. Keterpisahannya hanya terjadi secara abstraktif (dalam

pikiran saja) guna keperluan penganalisaan, tetapi sesungguhnya hal itu tidak pernah terjadi dalam realitas.

Uraian penulis tentang metafisika substansi yang relasionalistik akan penulis akhiri dengan kutipan berikut ini.

> Dengan demikian substansi itu bukanlah sesuatu yang tak terbayangkan atau *terpikirkan*; justru karena sifat dasar yang tak pernah berubah itu, maka substansi dapat dianalisa oleh akal budi dengan jelas dan terang. Substansi bersandar pada dirinya sendiri, tetapi sekaligus mempertahankan hubungannya dengan manusia yang memaklumi dan mengenal.

Pembahasan berikutnya penulis akan mengulas kembali konsep ontologi pengada, seperti yang tertuang dalam bab II, agar ada kesinambungan gagasan sebelum menelusuri dimensi metafisika substansi filsafat ilmu.

Ontologi pengada hemat penulis dibangun dengan sebuah konsep dasar, yaitu semua pengada mulai dari taraf dengan level paling rendah sampai pada taraf dengan level tertinggi, memiliki struktur transendental yang imanen dalam dirinya sebagai struktur hakiki sehingga ia mengada dan eksis sebagai pengada ini dan itu.

Anton Bakker menyebut struktur hakiki tersebut dengan istilah struktur- ontologis-transendental, yang dengan struktur tersebut setiap pengada sekaligus berciri konkrit-real dan berciri abstrak-universal. Setiap pengada berciri konkrit-real, karena dengan struktur-ontologis-transendentalnya pengada sungguh-sungguh mengada sebagai pengada-unik-pribadi, yang juga sekaligus sama dan berbeda dengan pengada-unik-pribadi lain dalam kesemestaan pengada. Setiap pengada berciri abstrak-universal, karena struktur-ontologis-transendental merupakan

struktur hakiki yang ditemukan pada semua pengada, mulai dari taraf paling rendah sampai ke taraf tertinggi. Semua pengada tanpa kecuali, dengan demikian memiliki apa yang disebut sebagai struktur-ontologis-transendental.

Oleh karena setiap pengada mengandung segala struktur-ontologis-transendental itu, maka pengada itu sunguh-sungguh mengada, dan menjadi pengada ini dan itu. Unsur-unsur struktural tersebut membuat pengada menjadi dirinya sendiri.

Joko Siswanto mengapresiasi pemikiran Bakker tentang struktur ontologis-transendental dengan memetakannya ke dalam tiga pasangan, yang dua diantaranya sangat penting untuk diketengahkan.

> Pertama, pasangan otonomi-korelasi. Pengada itu sekaligus berotonomi dan berbeda dari pengada lain. Dalam bahasa ontologi dapat dirumuskan bahwa pengada sekaligus "satu" dan "banyak". Otonomi dan korelasi itu saling mensyaratkan dan seukuran. Maka mengada selalu bersifat absolut dan relatif, bukan monitis atau pluralistis. Kesemestaan mengada itu sama dengan semua pengada otonom dan korelasi mereka. Bipolaritas kedua adalah pengada itu sekaligus memiliki permanensi dan kebaharuan atau pengada itu selalu bersifat statis dan dinamis. Semua pengada berpotensi untuk mengada secara permanen dan baru, sesuai dengan milik diri. Dinamika pengada terjadi dalam kebersamaan.

Struktur transendental yang satu dan yang banyak, yang tetap dan berubah, sesungguhnya ketika ditelaah secara mendalam merupakan kegiatan imanen, dan transenden pengada. Kegiatan imanen dan transenden pengada merupakan proses pembentukan diri sekaligus pembentukan diri yang lain.

Hal itu berarti ketika pengada berkegiatan untuk membentuk dan mematangkan diri, ia sekaligus sambil mengada-kan diri juga mengada secara relasionalistik dengan pengada lain. Kedua kegiatan pengada tersebut, menurut Bakker tidaklah bertentangan tetapi saling mengandaikan dan menyaratkan.

> Imanensi dan transendensi di dalam kegiatan pengada bukan saling bertentangan. Tidak pernah pengada hanya mengakui diri lepas dari yang-lain. Tidak mungkin ada kegiatan pengada imanen belaka, dengan hanya menghasilkan diri sendiri saja, selalu pengada sekaligus mengadakan yang-lain. Demikian juga sebaliknya pengada tidak pernah hanya berkegiatan transenden saja, tanpa pengaruh atau akibat apapun bagi dirinya sendiri. Kedua aspek saling mengandaikan dan saling mensaratkan di dalam kegiatan manapun.

Ontologi pengada yang berusaha menelaah struktur transendental, struktur yang paling mendasar pada level paling fundamental, telah menemukan "rumusan baku" mengenai struktur pengada pada semua taraf, dan level pengada. Struktur yang dimaksud adalah struktur-ontologis-transendental, dengan aspek yang satu dan yang banyak, yang tetap dan yang berubah, imanen dan transenden, yang selalu sederajat, seukuran, saling mengandaikan, dan saling menyaratkan sebagai struktur yang mutlak ada pada setiap pengada.

Substansi, kata Peursen bersandar pada dirinya sendiri, tetapi sekaligus mempertahankan hubungannya dengan manusia yang memaklumi dan mengenalnya. Berpijak pada konsep ini maka bisa dipastikan, bahwa substansi pun akan memiliki struktur-ontologis-transendental, sebab manusia sebagai salah satu pengada secara imanen memiliki struktur-

ontologis-transendental. Bukankah pengada adalah substansi yang beraktifitas dengan struktur-ontologis-transendentalnya.

Pertanyaan mendasar yang perlu diketengahkan berkaitan dengan filsafat ilmu, dengan berpijak pada konsep dasar metafisika substansi yang relasionalistik di atas, adalah apakah filsafat ilmu itu suatu substansi?

Berdasarkan seluruh ulasan penulis tentang metafisika substansi yang relasionalistik dan filsafat ilmu di atas dapat dijelaskan, bahwa filsafat ilmu itu merupakan suatu substansi yang memiliki aspek otonomi-relasi, permanensi-kebaharuan dan aspek imanensi-transendensi. Asumsi dasar filsafat ilmu tersebut sekaligus menggiring penulis masuk ke pembahasan inti paparan data dan temuan penelitian, yaitu aspek otonomi-relasi, permanen-kebaharuan, dan aspek transendensi-imanensi dalam filsafat ilmu.

1. Aspek otonomi-relasi filsafat ilmu

a. aspek otonomi: ontologi, epistemologi dan aksiologi ilmu

a) Pengertian Ontologi

Pembahasan tentang ontologi dalam kerangka memahami filsafat ilmu sangatlah penting, karena ontologi merupakan asumsi dasar bagi suatu ilmu. Langkah awal memahami ontologi sebaiknya dimulai dengan memahami pengertiannya. Perkembangan pengertian ontologi dapat dirunut pada pemikiran Aristoteles tentang metafisika, yang dalam perkembangan selanjutnya disebut ontologi. Ontologi pada akhirnya menjadi suatu ilmu tersendiri dengan memiliki objek material, dan objek formal yang khas. Uraian mengenai hal ini dapat ditemui pada tulisan Bakker berikut ini.

Filsafat tentang *ta meta ta physika* menurut Aristoteles berpusat pada *to_on hêi on*, artinya: pengada sekadar pengada (*a*

being as being). Kata Yunani *on* merupakan bentuk netral dari *oon,* dengan bentuk genitifnya *ontos*. Kata itu adalah bentuk partisipatif dari kata kerja *einai* (ada atau mengada), jadi berarti: yang ada atau pengada. Maka objek material bagi filsafat pertama itu terdiri dari segala-segalanya yang ada. Dan dari segi formal hal-hal itu ditinjau bukan menurut aspek ini atau itu yang terbatas, bukan juga sekedar manusia, atau dunia, atau Tuhan, tetapi menurut sifat atau hal mengadanya. Oleh karena itu, walaupun Aristoteles sama sekali belum mempergunakan nama itu, filsafat pertama ini kemudian hari akan disebut ontologi.

Paparan Bakker di atas, jika diamati secara sungguh-sungguh, maka sebenarnya ontologi merupakan ilmu yang paling universal dan mengatasi penelitian empiris, yang bersifat partikularis. Ontologi dengan demikian bercorak total, dan sekaligus pula berciri paling kongkret.

Ontologi bercorak total dan menyeluruh, karena ontologi menyelidiki dan meneliti struktur fundamental pengada. Segala sesuatu yang ada, tanpa kecuali tidak pernah terlepas untuk dikenai sebutan "pengada". Mulai dari batu, tumbuhan, hewan, dan manusia bahkan Tuhan pun bisa dikenai sebutan pengada. Ontologi juga sekaligus berciri paling konkret, karena ia juga meneliti keunikan, dan kekhasan semua pengada dalam hal mengada-nya. Mengada, dengan demikian merupakan sesuatu hal yang paling dikenal, dan sekaligus paling susah untuk dieksplisitkan.

Pertanyaan tentang "mengada" muncul dari pemahaman tentang kenyataan konkret. Dengan demikian ontologi menanyakan sesuatu yang serba dikenal. Andai kata sama sekali tidak terkenal, mustahillah pernah akan dapat ditanyakan. Maka telah ada semacam *Vorwissen* (pra-pengetahuan); sudah ada

suatu pemahaman, namun yang belum tahu pula. Pemahaman itu senada dengan keinsyafan manusia akan dirinya sendiri sebelum melaksanakan antropologi metafisik – bahkan merupakan lanjutan kesadaran itu.

Dengan demikian ontologi bergerak di antara dua kutub, yaitu antara pengalaman akan kenyataan konkret dan pra-pengertian "mengada" yang paling umum. Dalam refleksi ontologis kedua kutub itu saling menjelaskan. Atas dasar pengalaman tentang kenyataan akan semakin disadari dan dieksplisitkan arti dan hakikat mengada. Tetapi sebaliknya pemahaman tentang cakrawala mengada akan semakin menyoroti pengalaman konkret itu, dan membuatnya terpahami sungguh-sungguh. Jadi refleksi ontologis berbentuk suatu lingkaran hermeneutis antara pengalaman dan mengada, tanpa mampu dikatakan mana yang lebih dahulu.

b) aliran-aliran dalam ontologi

Ada beberapa corak sistem kefilsafatan yang berusaha mengadakan klasifikasi dan menerangkan pelbagai jawaban terhadap berbagai persoalan ontologi, terutama mengenai kenyataan. Pernyataan mengenai kenyataan secara garis besar terbagi dalam dua kelompok besar, yaitu secara kuantitatif dan secara kualitatif. Untuk memahami secara detail mengenai konsep kenyataan, sebaiknya dirumuskan terlebih dahulu sejumlah pernyataan mengenai kenyataan, yaitu pertama, kenyataan bersifat kealaman. Pernyataan ini diusung oleh kaum naturalisme. Kedua, kenyataan bersifat benda mati. Pernyataan ini diyakini oleh kaum materialisme. Ketiga, kenyataan bersifat kerohanian. Idealisme yang meyakini kebenaran pernyataan ini. Keempat, yang sungguh ada kecuali Tuhan dan malaikat berupa materi dan bentuk. Hylomorfisme yang berada di belakang

pernyataan ini. Kelima, segenap pernyataan mengenai "kenyataan" tidak mengandung makna. Pernyataan ini disampaikan secara meyakinkan oleh positivisme logis.

1) Naturalisme

Penganut paham naturalisme berasumsi bahwa kategori pokok untuk menerangkan kenyataan adalah kejadian atau peristiwa. Kejadian dalam kerangka ruang dan waktu merupakan satuan-satuan penyusun kenyataan yang senantiasa dapat dialami oleh manusia biasa. Satuan-satuan seperti itulah yang merupakan satu-satunya penyusun dasar bagi segala hal yang ada. Kejadian dalam pandangan naturalisme berarti merupakan hakikat terdalam dari kenyataan. Sehingga apa pun yang bersifat nyata pasti termasuk dalam kategori alam. Itu berarti pula apa pun yang bersifat nyata pasti merupakan sesuatu yang terdapat dalam ruang dan waktu tertentu, yang dijumpai oleh manusia, dapat pula dipelajari dengan cara-cara yang sama seperti yang dilakukan oleh ilmu.

Ada dua kesimpulan yang dapat ditarik dari pendirian naturalisme di atas, yaitu pertama, sesuatu yang dianggap terdapatr dalam ruang dan waktu tidak mungkin merupakan kenyataan. Kedua, apapun yang dianggap tidak mungkin ditangani dengan menggunakan metode-metode yang digunkan dalam ilmu-ilmu alam tidak mungkin merupakan kenyataan. Oleh karenanya dapatlah dikatakan bahwa naturalisme sebenarnya menggunakan metode empiris, dan memandang segala sesuatu yang bereksistensi, atau terjadinya ditentukan oleh hukum sebab-akibat di dalam kerangka suatu sistem alam yang mencakup segala-galanya.

Namun tetap harus diingat bahwa istilah kenyataan yang dipakai oleh kaum naturalisme, dimaksudkan sebagai apa saja

yang ada. Sedangkan istilah alam dimaksudkan sebagai sekadar istilah umum yang berfungsi sebagai kata sifat. Segala hal yang nyata ada merupakan bagian dari alam, artinya apa saja yang nyata ada pasti bereksistensi dalam ruang dan waktu. Sesuatu yang tidak bereksistensi namun mungkin akan bereksistensi, dapat pula dinamakan kenyataan walaupun hanya dalam pikiran. Sesuatu yang pada dasarnya tidak dapat bereksistensi, tidak dapat dinamakan kenyataan.

Kaum naturalisme juga memberikan kategori terhadap istilah kejadian itu sendiri. Mereka mengatakan bahwa faktor-faktor penyusun segenap kejadian adalah proses, kualitas dan relasi. Apa saja yang merupakan kenyataan pasti menggambarkan ketiga hal tersebut. Bagi seorang naturalisme yang dinamakan kenyataan ialah suatu susunan proses-proses yang berkualifikasi, berhubungan dan saling bergantung. Bagaimana hubungan itu? Bagaimana kualitas-kualitas tersebut? Kesemuanya dapat diketahui melalui penyelidikan secara empiris terhadap kejadian-kejadian.

Apa saja yang kita ketahui, menurut kaum naturalisme senantiasa mengenai kejadian-kejadian yang saling berkaitan dengan kejadian-kejadian yang lain. Mereka juga meyakini bahwa tidak ada apapun yang terdapat di balik kejadian-kejadian yang secara empiris dapat diketahui keadaannya, kecuali ada kejadian-kejadian lain yang sejenis, yang diketahui dengan menggunakan metode ilmiah. Jadi bagi penganut naturalisme pengetahuan ilmiah merupakan satu-satunya pengetahuan. Mencermati seluruh ajaran kaum naturalis tentang kenyataan, dalam arti tertentu mereka termasuk ke dalam golongan monisme. Karena bagi mereka segenap kejadian dapat diterangkan berdasarkan satu alasan saja, yaitu tiga macam pengertian dasar yang saling berkaitan bagaikan satu kesatuan

yang utuh. Tiga hal tersebut adalah proses, kualitas dan relasi. Dalam arti yang lain kaum naturalisme juga dapat dikelompokkan ke dalam kelompok pluralisme, karena bagi mereka dunia tersusun dari pelbagai kejadian dengan beraneka macam kualitas.

2) Materialisme

Penganut kaum materialisme mendasarkan ajarannya pada pengertian materi. Materi yang dimaksudkan adalah substansi yang keras, bulat dan dapat dipecahkan lebih lanjut, mulai dari penemuan atom sampai pada penemuan elektron dan proton. Maka ungkapan yang mengatakan bahwa kenyataan bersifat material, memiliki makna bahwa segala sesuatu yang disebut nyata dalam babak terakhir berasal dari materi. Atau juga berasal dari gejala-gejala yang bersangkutan dengan materi.

Kenyataan dalam pandangan kaum materialisme merupakan sesuatu yang oleh ilmu ditetapkan sebagai kenyataan. Seluruh alam semesta dipandang berasal dari materi yang terdalam. Perbedaan materialisme modern dengan yang lebih tua secara sederhana sebenarnya terletak pada kemajuan ilmu. Sehingga bahan penopang bagi materialisme jelas di dasarkan pada hasil-hasil ilmu modern. Pengetahuan ilmiah merupakan pengetahuan yang paling memadai yang dimiliki manusia, demikian keyakinan yang dicetuskan kaum materialisme.

Istilah pokok yang melandasi ajaran materialisme adalah materi, sedangkan istilah yang mendasari proses perkembangan adalah evolusi. Istilah materi pada perkembangan berikutnya tidak lagi didasarkan pada penemuan atom, tetapi didasarkan pada istilah-istilah seperti, relasi, pola, proses dan tingkatan. Oleh karena itu makna materi pun mengalami perkembangan

menjadi pengertian kelestarian, sebab-akibat, keadaan sebagai benda mati, dan suatu kerangka ruang dan waktu.

Kesimpulan yang dapat dipetik dari seluruh ajaran kaum materialis adalah sebagai berikut: Pertama, pengertian yang jelas mengenai materi dapat diperoleh berdasarkan sejumlah kategori yang ditetapkan secara empiris, seperti kesinambungan, eksistensi, kegiatan sebab-akibat, yang dihubungkan dengan fakta-fakta empiris yang terperinci mengenai struktur, gerak-gerik dan daya pengaruh dalam kerangka ruang dan waktu tertentu. Kategori semacam itu diperoleh dengan cara memahami secara akali serta bekerja atas dasar tangkapan inderawi dan kesadaran diri.

Kedua, alam semesta bersifat abadi dan sebagai keseluruhan tidak terarah secara lurus kepada suatu tujuan tertentu. Ketiga, jiwa merupakan kategori rohani maupun jasmani yang berkaitan dengan kegiatan serta kemampuan yang melekat pada diri yang bersifat organis yang berda dalam tingkatan penggunaan otak.

Keempat, substansi-substansi material atau zat-zat yang berkesinambungan terjadi serta rusak dalam kerangka kelestarian segenap hal yang bersifat material sebagai keseluruhan. Kelima, kesadaran merupakan suatu kualitas tersembunyi yang di dalamnya manusia mendapatkan sumber bagi kegiatan-kegiatan yang dilakukannya.

Mencermati ajaran kaum materialisme, mereka dapat digolongkan ke dalam paham monisme. Karena ajaran mereka sangat jelas dan tegas menyatakan bahwa kenyataan itu hanya satu adanya. Hal itu bisa dipahami mengingat bahwa mereka meyakini dalam babak terakhir segala yang ada berasal dari materi. Materi merupakan sesuatu yang terdalam dan mendasari segala sesuatu.

3) Idealisme

Dasar ajaran kaum idealisme adalah ada hal-hal dan gejala-gejala yang tidak dapat semata-mata diterangkan berdasarkan pengertian alam dan materi dari kaum naturalisme dan materialisme. Gejala seperti pengalaman, nilai, makna dan sebagainya yang tidak akan mengandung makna, kecuali jika ada usaha untuk memperkenalkan istilah-istilah yang lain, selain istilah alam dan materi. Kaum idealis berpandangan bahwa biasanya pengalaman dipahami sebagai pengalaman yang dipunyai oleh jiwa. Adanya nilai juga berarti ada suatu jiwa atau roh yang dapat memahaminya, dan yang pasti hanya jiwalah yang dapat menangkap makna. Dengan demikian jiwa atau roh merupakan istilah yang harus ada sebagai tambahan terhadap istilah yang lain. Mereka yang beranggapan demikian dinamakan kaum idealis, dan ajaran mereka dinamakan idealisme.

Idealisme merupakan suatu ajaran kefilsafatan yang berusaha memahami materi atau tatanan kejadian-kejadian yang terdapat dalam ruang dan waktu sampai pada hakikatnya yang terdalam. Maka ditinjau dari segi logika haruslah dibayangkan adanya jiwa atau roh yang menyertainya dan yang dalam hubungan tertentu bersifat mendasari hal-hal tersebut.

Semua penganut paham idealisme tentu bersepakat, bahwa dunia ini mengandung makna. Akan tetapi, yang dinamakan makna tersebut senantiasa terdapat di dalam suatu sistem yang merupakan kebulatan. Oleh karena itu jika dunia ini mengandung makna, mak dunia tersebut harus merupakan suatu sistem, suatu kebulatan logis (spiritual). Demikian pula haruslah dipahami bahwa tatanan alam yang didasarkan atas berlakunya hukum sebab-akibat sudah mengandaikan adanya makna. Karena tatanan alam sesungguhnya merupakan bagian

dari suatu kebulatan yang lebih besar. Kaum idealis juga mengatakan bahwa yang terdalam ialah nilai-nilai, karena adanya nilai-nilai merupakan pengandaian bagi adanya makna. Suatu makna jika hendak dikatakan makna haruslah diketahui terlebih dahulu; suatu nilai jika hendak dikatakan nilai haruslah mendapat penghargaan terlebih dahulu. Dengan demikian sesuatu yang paling dalam dan mendasar untuk mengetahui makna dan memberikan penghargaan kepada nilai-nilai adalah jiwa atau roh.

Kesimpulan yang dapat disarikan dari ajaran kaum idealis adalah pada hakikatnya untuk dapat memberikan penjelasan yang memadai mengenai kenyataan, diperlukan istilah-istilah seperti jiwa, makna, dan nilai. Istilah-istilah yang lain seperti alam, kualitas, ruang, waktu, materi dan sebagainya pasti kurang memadai dalam memahami kenyataan. Dalam arti tertentu kaum idealis dapat pula digolongkan sebagai golongan monisme, karena mereka berkeyakinan bahwa semua kenyataan merupakan jiwa, semua kenyataan berasal dan kembali kepada jiwa.

4) Hylomorfisme

Hylomorfisme secara etimologis berasal dari bahasa Yunani, yaitu hylo yang berarti materi dan morph yang berarti bentuk. Para penganut hylomorfisme mempunyai keyakinan bahwa tidak ada satu hal pun yang bersifat ragawi yang bukan merupakan kesatuan dari esensi dan eksistensi, kesatuan antara bentuk dan materi.

Materi pada dasarnya merupakan yang-mungkin ada yang bersifat pasif, yang senantiasa siap mendapatkan bentuk yang menentukan. Jika materi ini telah ditentukan secara khusus berjenis tertentu, maka hasilnya berupa sesuatu yang

bereksistensi. Sekali sesuatu yang bereksistensi itu ada, maka kemampuan alami yang dipunyai oleh materi untuk mendapatkan bentuk, menjadi terbatas oleh ciri-ciri yang dipunyai oleh bentuk yang menjadikan barang sesuatu menjadi barang sesuatu tertentu.

Sesuatu yang menyebabkan barang sesuatu menjadi barang sesuatu tertentu dinamakan bentuk. Bentuk yang demikian itu tidak akan ada, atau dapat ada, apabila terpisah dari materi yang menerimanya. Tetapi ada pula sejumlah jenis bentuk yang lain, yang dapat ada tanpa materi. Inilah yang dinamakan bentuk-bentuk immaterial atau bentuk-bentuk subsisten. Salah satu contoh jenis bentuk ini ialah jiwa. Di samping itu ada bentuk-bentuk yang adanya tergantung pada materi dalam arti yang lazim. Inilah yang dinamakan bentuk-bentuk ragawi.

Untuk memperjelas uraian tentang tatanan kenyataan yang terdalam dapat dilihat dalam contoh berikut ini. Perhatikan diri anda sendiri. Anda dapat membedakan diri anda sebagai eksistensi dan sebagai esensi. Esensi anda ialah apa yang terdapat dalam diri anda sendiri, yang kadang-kadang dinamakan kepribadian anda. Anda mungkin dapat kehilangan kaki, mungkin menyemir rambut anda, namun anda tetap anda juga, artinya esensi anda tetap sama. Jika kini anda memperhatikan diri anda sendiri sebagai manusia yang bereksistensi, maka akan dapat segera mengetahui bahwa sebenarnya anda merupakan suatu kesatuan yang terdiri dari esensi dan eksistensi. Esensi anda tergantung pada jiwa anda, yang terdapat dalam raga dan yang menjadikan raga itu hidup. Jiwa tersebut merupakan bentuk yang tidak beraga yang menyebabkan raga menjadi hidup. Jika jiwa anda dapat ada tanpa materi, namun materi tidak dapat ada tanpa bentuk.

Kesimpulan yang dapat dipetik dari para penganut ajaran hylomorfisme adalah bahwa kenyataan itu tersusun atas dua unsur, yaitu materi dan bentuk. Sehingga ajaran mereka dapat dikelompokkan ke dalam kelompok dualis, karena mereka berkeyakinan bahwa kenyataan bisa dipahami jika diyakini adanya dua unsur yang membentuk kenyataan, yaitu materi dan bentuk.

5) Positivisme Logis

Para penganut paham positivisme logis berangkat dari sebuah asumsi bahwa pertanyaan-pertanyaan atau pernyataan-pernyataan yang bersifat metafisik tidak mengandung makna. Asumsi tersebut sudah barang tentu haruslah diperkuat dengan sebuah bahan pendukung guna meyakinkan asumsi tersebut di atas. Menurut para penganut kaum positivisme logis hal-hal yang bersifat metafisik tidak mengandung arti ditinjau dari segi bahasa. Oleh karenanya sekadar menghasilkan omong kosong belaka. Di samping itu para penganut positivisme logis harus menerangkan dengan jelas apa yang dimaksudkan dengan pertanyaan atau pernyataan yang bersifat metafisik. Kedua, mereka juga harus menerangkan prinsip-prinsip apakah yang digunakan untuk menentukan suatu pernyataan mengandung makna atau tidak mengandung makna.

Kaum positivisme logis menampilkan sebuah tolok ukur yang disebut dengan istilah keadaan dapat diverifikasi. Tolok ukur tersebut pada hakikatnya menjelaskan bahwa suatu kalimat yang sifatnya sedemikian rupa sehingga tidak dapat dilakukan verifikasi terhadap proposisi yang hendak dinyatakannya, merupakan kalimat yang tidak mengandung makna. Kemungkinan mengadakan verifikasi tersebut dibatasi dengan jalan menyebutkan pengamatan-pengamatanh yang

sekiranya dengan memenuhi syarat-syarat tertentu seseorang dapat menerima kebenaran suatu proposisi, atau menolak proposisi yang mengandung kesesatan. Jika pengamatan tersebut dilakukan, maka proposisi yang bersangkutan benar; jika tidak, maka proposisi itu sesat.

Contoh yang bisa diajukan adalah di balik segenap kenyataan yang menampak terdapat substansi yang terdalam. Kaum positivisme logis mengajukan pertanyaan terhadap contoh proposisi di atas, yaitu apakah ada sesuatu pengamatan inderawi yang dapat mengambil keputusan terhadap masalah ini? Jawabannya pasti tidak. Karena segenap pengamatan inderawi hanya menyangkut pada hal-hal yang menampak, berarti tidak ada satupun pengamatan inderawi yang dapat melangkah sampai ke balik hal-hal yang menampak. Akibatnya, segenap pernyataan mengenai substansi terdalam harus ditinggalkan dan dianggap tidak mengandung makna.

c) pengertian epistemologi

Pembahasan epistemologi secara etimologis masih perlu diketengahkan untuk dijadikan langkah inisiasi dari seluruh proses penelusuran bidang kajian epistemologi. Tulisan Sudarminta mengenai hal ini tampaknya patut dijadikan salah satu rujukan.

Cabang filsafat yang secara khusus menggeluti pertanyaan-pertanyaan yang bersifat menyeluruh dan mendasar tentang pengetahuan disebut epistemologi. Istilah "epistemologi" sendiri berasal dari kata Yunani *episteme* yang berarti pengetahuan dan *logos* yang berarti perkataan, pikiran, ilmu. Kata "*episteme*" dalam bahasa Yunani berasal dari kata kerja *epistamai*, artinya mendudukkan, menempatkan, atau meletakkan. Maka harfiah *episteme* berarti pengetahuan sebagai

upaya intelektual untuk "menempatkan sesuatu dalam kedudukan setepatnya". Selain kata "*episteme*", untuk kata "pengetahuan" dalam bahasa Yunani juga dipakai kata "*gnosis*", maka istilah epistemologi dalam sejarah pernah juga disebut gnoseologi. Sebagai kajian filosofis yang membuat telaah kritis dan analitis tentang dasar-dasar teoritis pengetahuan, epistemologi kadang juga disebut teori pengetahuan (*theory of knowledge*; *Erkentnistheorie*).

Pengetahuan (*knowledge*) adalah bagian yang esensial dari manusia, karena pengetahuan adalah buah dari "berpikir ". Berpikir adalah sebagai *differentia* yang memisahkan manusia dari sesama *genus*-nya, yaitu hewan. Sebenarnya kehebatan manusia dan barangkali keunggulannya dari spesies-spesies lainnya karena pengetahuannya. Kemajuan manusia dewasa ini tidak lain karena pengetahuan yang dimilikinya. Lalu apa yang telah dan ingin diketahui oleh manusia? Bagaimana manusia berpengetahuan? Apa yang ia lakukan dan dengan apa agar memiliki pengetahuan? Apakah yang ia ketahui itu benar? Kemudian apa yang menjadi tolak ukur kebenaran?

Pertanyaan-pertanyaan di atas sebenarnya sederhana sekali karena pertanyaan-pertanyaan ini sudah terjawab dengan sendirinya, ketika manusia sudah masuk ke alam realitas. Namun ketika masalah-masalah itu diangkat dan dibedah dengan pisau ilmu, maka menjadi tidak sederhana lagi. Masalah-masalah itu akan berubah dari sesuatu yang mudah menjadi sesuatu yang sulit, dari sesuatu yang sederhana menjadi sesuatu yang rumit (*complicated*). Oleh karena masalah-masalah itu dibawa ke dalam pembedahan ilmu, maka ia menjadi sesuatu yang diperselisihkan dan diperdebatkan. Perselisihan tentangnya menyebabkan perbedaan dalam cara memandang dunia (*world view*), sehingga pada gilirannya muncul perbedaan

ideologi. Itulah realitas dari kehidupan manusia yang memiliki aneka ragam sudut pandang dan ideologi.

Atas dasar itu manusia -paling tidak yang menganggap penting masalah-masalah di atas- perlu membahas ilmu dan pengetahuan itu sendiri. Dalam hal ini, ilmu tidak lagi menjadi satu aktivitas otak, yaitu menerima, merekam, dan mengolah apa yang ada dalam benak, tetapi ia menjadi objek. Para pemikir menyebut ilmu tentang ilmu ini dengan epistemologi (teori pengetahuan).

d) perkembangan pemikiran tentang epistemologi

Epistemologi menjadi sebuah kajian, sebenarnya belum terlalu lama, yaitu sejak tiga abad yang lalu dan berkembang di dunia barat. Sementara di dunia Islam kajian tentang hal tersebut sebagai sebuah ilmu tersendiri belum begitu populer. Belakangan beberapa pemikir dan filsuf Islam menulis buku tentang epistemologi secara khusus, seperti Mutahhari dengan bukunya "*Syinakht*", Muhammad Baqir Shadr dengan "*Falsafatuna*"-nya, Jawad Amuli dengan "*Nadzariyyah al Ma'rifah*"-nya dan Ja'far Subhani dengan "*Nadzariyyah al Ma'rifah*"-nya.

Pembahasan tentang epistemologi juga dibahas di buku-buku filsafat klasik dan *mantiq*. Mereka –orang-orang Barat- sangat menaruh perhatian yang besar terhadap kajian ini, karena situasi dan kondisi yang mereka hadapi. Dunia Barat (baca: Eropa) mengalami ledakan kebebasan berekspresi dalam segala hal yang sangat besar dan hebat, yang merubah cara berpikir mereka. Mereka telah bebas dari trauma intelektual. *Renaissance*-lah yang paling berjasa bagi mereka dalam menutup abad kegelapan Eropa yang panjang, dan membuka lembaran sejarah mereka yang baru. Supremasi dan dominasi gereja atas ilmu pengetahuan telah hancur. Sebagai akibat dari runtuhnya gereja

yang memandang dunia dangan pandangan yang apriori atas nama Tuhan dan agama, mereka mencoba mencari alternatif lain dalam memandang dunia (baca: realitas). Maka dari itu, bemunculan berbagai aliran pemikiran yang bergantian dan tidak sedikit yang kontradiktif. Namun secara garis besar aliran-aliran yang sempat muncul adalah ada dua, yakni aliran rasionalis dan empiris. Dan sebagian darinya telah lenyap. Dari kaum rasionalis muncul Descartes, Imanuel Kant, Hegel dan lain-lain. Dan dari kaum empiris adalah Auguste Comte dengan Positivismenya, William James dengan Pragmatismenya, Francis Bacon dengan Sensualismenya.

Rene Descartes termasuk pemikir yang beraliran rasionalis. Ia cukup berjasa dalam membangkitkan kembali rasionalisme di Barat. Muhammad Baqir Shadr memasukkannya ke dalam kaum rasionalis. Ia termasuk pemikir yang pernah mengalami rasa *skeptis* akan pengetahuan dan realitas, namun ia selamat dan bangkit menjadi seorang yang meyakini realitas. Bangunan rasionalnya beranjak dari keraguan atas realitas dan pengetahuan. Ia mencari dasar keyakinannya terhadap Tuhan, alam, jiwa dan kota Paris. Dia mendapatkan bahwa yang menjadi dasar atau alat keyakinan dan pengetahuannya adalah indra dan akal. Ternyata keduanya masih perlu didiskusikan, artinya keduanya tidak memberikan hal yang pasti dan meyakinkan. Lantas dia berpikir bahwa segala sesuatu bisa diragukan, tetapi ia tidak bisa meragukan akan pikirannya. Dengan kata lain ia meyakini dan mengetahui bahwa dirinya ragu-ragu dan berpikir. Ungkapannya yang populer dan sekaligus fondasi keyakinan dan pengetahuannya adalah *Cogito ergosum,* Saya berpikir (baca: ragu-ragu), maka saya ada.

Berbeda dengan dunia Barat, di dunia Islam tidak terjadi ledakan seperti itu, karena dalam Islam agama dan ilmu berjalan

seiring dan berdampingan, meskipun terdapat beberapa friksi antara agama dan ilmu, tetapi itu sangat sedikit dan terjadi karena interpretasi dari teks agama yang terlalu dini. Namun secara keseluruhan agama dan ilmu saling mendukung. Malah tidak sedikit dari ulama Islam, juga sebagai ilmuwan seperti: Ibnu Sina, al Farabi, Jabir bin al Hayyan, al Khawarizmi, Syekh al Thusi dan yang lainnya. Oleh karena itu, ledakan intelektual dalam dunia Islam tidak sehebat seperti di dunia Barat. Perkembangan ilmu di dunia Islam relatif stabil dan tenang.

Mungkinkah Manusia itu Mempunyai Pengetahuan? Masalah epistemologi yang sejak dahulu dan juga sekarang menjadi bahan kajian adalah, apakah pengetahuan manusia itu mungkin? Apakah dunia (baca: realitas) bisa diketahui? Sekilas masalah ini konyol dan menggelikan. Tetapi terdapat beberapa orang yang mengingkari pengetahuan atau meragukan pengetahuan. Misalnya, bapak kaum *sophis*, Gorgias, pernah dikutip darinya sebuah ungkapan berikut, "Segala sesuatu tidak ada. Jika adapun, maka tidak dapat diketahui, atau jika dapat diketahui, maka tidak bisa diinformasikan." Kaum Sophis mempunyai beberapa alasan yang cukup kuat ketika berpendapat bahwa pengetahuan merupakan sesuatu yang tidak ada atau tidak dapat dipercaya.

Pyrrho salah seorang dari mereka menyebutkan bahwa manusia ketika ingin mengetahui sesuatu menggunakan dua alat yakni, indra dan akal. Indra merupakan alat pengetahuan paling dasar yang mempunyai banyak kesalahan, baik indra penglihat, pendengar, peraba, pencium dan perasa. Mereka mengatakan satu indra saja mempunyai kesalahan ratusan. Jika demikian adanya, maka bagaimana pengetahuan lewat indra dapat dipercaya? Demikian pula halnya dengan akal. Manusia seringkali salah dalam berpikir. Bukti yang paling jelas bahwa di

antara para filsuf sendiri terdapat perbedaan yang jelas, yang tidak mungkin semua benar pasti ada yang salah. Maka akalpun tidak dapat dipercaya. Oleh karena alat pengetahuan hanya dua saja dan keduanya mungkin bersalah, maka pengetahuan tidak dapat dipercaya.

Pyrrho ketika berdalil bahwa pengetahuan tidak mungkin karena kasalahan-kesalahan indra dan akal, sebenarnya ia telah mengetahui (baca: meyakini) bahwa pengetahuan tidak mungkin. Dan itu merupakan pengetahuan. Itu hal pertama. Kedua, ketika ia mengatakan bahwa indra dan akal seringkali bersalah, atau katakan, selalu bersalah, berarti ia mengetahui bahwa indra dan akal itu salah. Dan itu adalah pengetahuan juga. Alasan yang dikemukakan oleh Pyrrho tidak sampai pada kesimpulan bahwa pengetahuan merupakan sesuatu yang tidak mungkin. Alasan itu hanya dapat membuktikan bahwa ada kesalahan dalam akal dan indra, tetapi tidak semua pengetahuan lewat keduanya salah. Oleh karena itu mesti ada cara agar akal dan indra tidak bersalah.

Setelah pengetahuan itu sesuatu yang mungkin dan realistis, masalah yang dibahas dalam lliteratur-literatur epistimologi Islam adalah masalah yang berkaitan dengan sumber dan alat pengetahuan. Sesuai dengan hukum kausalitas bahwa setiap akibat pasti ada sebabnya, maka pengetahuan adalah sesuatu yang sifatnya aksidental -baik menurut teori *recolection*-nya Plato, teori Aristoteles yang rasionalis-paripatetik, teori iluminasi-nya Suhrawardi, dan filsafat-materialismenya kaum empiris- dan pasti mempunyai sebab atau sumber. Tentu yang dianggap sebagai sumber pengetahuan itu beragam dan berbeda sebagaimana beragam dan berbedanya aliran pemikiran manusia. Selain pengetahuan itu mempunyai sumber, juga

seseorang ketika hendak mengadakan kontak dengan sumber-sumber itu, maka dia menggunakan alat.

Para filsuf Islam menyebutkan beberapa sumber dan sekaligus alat pengetahuan, yaitu: alam *tabi'at* atau alam fisik, alam akal, analogi (*tamtsil*), hati dan ilham. Alam *tabi'at* atau alam fisik mengandung makna, bahwa Manusia sebagai wujud yang bersifat materi. Selama di alam materi ini manusia tidak akan lepas dari hubungannya dengan materi secara interaktif, dan hubungannya dengan materi menuntutnya untuk menggunakan alat yang sifatnya materi pula, yakni indra (*al hiss*). Karena sesuatu yang materi tidak bisa dirubah menjadi yang tidak materi (*inmateri*). Contoh yang paling konkrit dari hubungan materi dengan cara yang sifatnya materi pula adalah aktivitas keseharian manusia di dunia ini, sepert makan, minum, hubungan suami istri dan lain sebagianya. Dengan demikian, alam *tabi'at* yang sifatnya materi merupakan sumber pengetahuan yang barangkali paling awal, dan indra merupakan alat untuk berpengetahuan yang sumbernya *tabi'at*.

Tanpa indra manusia tidak dapat mengetahui alam *tabi'at*. Disebutkan juga bahwa barang siapa tidak mempunyai satu indra maka ia tidak akan mengetahui sejumlah pengetahuan. Dalam filsafat Aristoteles klasik pengetahuan lewat indra termasuk dari enam pengetahuan yang aksiomatis (*badihiyyat*). Meski indra berperan sangat signifikan dalam berpengetahuan, namun indra hanya sebagai syarat yang *lazim* bukan syarat yang cukup. Peranan indra hanya memotret realitas materi yang sifatnya parsial saja, dan untuk menggeneralisasi-kannya dibutuhkan akal. Malah dalam kajian filsafat Islam yang paling akhir, pengetahuan yang diperoleh melalui indra sebenarnya bukanlah lewat indra. Mereka mengatakan bahwa obyek pengetahuan (*al ma'lum*) ada dua

macam, yaitu, pertama, obyek pengetahuan yang substansial. Kedua, obyek pengetahuan yang aksidental. Yang diketahui secara substansial oleh manusia adalah obyek yang ada dalam benak, sedang realitas di luar diketahui olehnya hanya bersifat aksidental. Menurut pandangan ini, indra hanya merespon saja dari realitas luar ke realitas dalam.

Kaum sensualisme (*al-hissiyyin*), khususnya John Locke, menganggap bahwa pengetahuan yang sah dan benar hanya lewat indra saja. Mereka mengatakan bahwa otak manusia ketika lahir dalam keadaan kosong dari segala bentuk pengetahuan, kemudian melalui indra realitas di luar tertanam dalam benak. Peranan akal hanya dua saja, yaitu pertama, menyusun dan memilah. Kedua, menggeneralisasi. Jadi yang paling berperan adalah indra. Pengetahuan yang murni lewat akal tanpa indra tidak ada. Konsekuensi dari pandangan ini adalah bahwa realitas yang bukan materi atau yang tidak dapat bersentuhan dengan indra, maka tidak dapat diketahui, sehingga pada gilirannya mereka mengingkari hal-hal yang metafisik seperti Tuhan.

Alam Akal bagi kaum Rasionalis, selain alam *tabi'at* atau alam fisika, diyakini sebagai sumber pengetahuan yang kedua dan sekaligus juga sebagai alat pengetahuan. Mereka menganggap akallah yang sebenarnya menjadi alat pengetahuan sedangkan indra hanya pembantu saja. Indra hanya merekam atau memotret realitas yang berkaitan dengannya, namun yang menyimpan dan mengolah adalah akal. Karena kata mereka, indra saja tanpa akal tidak ada artinya. Tetapi tanpa indra pangetahuan akal hanya tidak sempurna, bukan tidak ada. Kaum rasionalis menganalisa beberapa aktivitas Akal sebagai berikut: pertama, menarik kesimpulan. Yang dimaksud dengan menarik kesimpulan adalah mengambil sebuah hukum atas

sebuah kasus tertentu dari hukum yang general. Aktivitas ini dalam istilah logika disebut silogisme kategoris demonstratif. Kedua, mengetahui konsep-konsep yang general. Ada dua teori yang menjelaskan aktivitas akal ini, yaitu teori yang mengatakan bahwa akal terlebih dahulu menghilangkan ciri-ciri yang khas dari beberapa person dan membiarkan titik-titik kesamaan mereka. Teori ini disebut dengan teori *tajrid* dan *intiza'*. Kemudian teori yang mengatakan bahwa pengetahuan akal tentang konsep yang general melalui tiga tahapan, yaitu persentuhan indra dengan materi, perekaman benak, dan generalisasi. Ketiga, pengelompokan Wujud. Akal mempunyai kemampuan mengelompokkan segala yang ada di alam realitas ke dalam beberapa kelompok, misalnya realitas yang dikelompokkan ke dalam substansi, dan ke dalam aksidensi (sembilan macam, versi Aristoteles). Keempat, aktivitas yang lain adalah pemilahan dan penguraian, penggabungan dan penyusunan, dan kreativitas.

Analogi (*Tamsil*) merupakan alat pengetahuan manusia yang dalam terminologi *fiqih* disebut *qiyas*. Analogi ialah menetapkan hukum atas sesuatu dengan hukum yang telah ada pada sesuatu yang lain karena adanya kesamaan antara dua sesuatu itu. Analogi tersusun dari beberapa unsur; yaitu pertama, asal. Kasus parsial yang telah diketahui hukumnya. Kedua, cabang. Kasus parsial yang hendak diketahui hukumnya. Ketiga, titik kesamaan antara asal dan cabang. Keempat, hukum yang sudah ditetapkan atas asal. Sedangkan analogi dibagi dua, yaitu analogi interpretatif. Sebuah kasus yang sudah jelas hukumnya, namun tidak diketahui *illat*-nya atau sebab penetapannya. Kedua, analogi Yang Dijelaskan *illat*-nya. Kasus yang sudah jelas hukum dan *illat*-nya.

Hati dan Ilham. Kaum empiris memandang bahwa yang ada sama dengan materi, sehingga sesuatu yang *immateri* adalah tidak ada, maka pengetahuan tentang *immateri* tidak mungkin ada. Sebaliknya kaum Ilahi (*theosophi*) meyakini bahwa yang ada lebih luas dari sekedar materi, mereka mayakini keberadaan hal-hal yang *immateri*. Pengetahuan tentang hal tersebut tidak mungkin melalui indra, tetapi melalui akal atau hati. Tentu yang dimaksud dengan pengetahuan melalui hati di sini adalah pengetahuan tentang realitas *immateri* eksternal, kalau yang internal seperti rasa sakit, sedih, senang, lapar, haus dan hal-hal yang intuitif lainnya diyakini keberadaannya oleh semua orang tanpa kecuali.

Bagaimana mengetahui lewat hati? Filsuf Mulla Shadra. berkata, "Sesungguhnya ruh manusia jika terlepas dari badan dan berhijrah menuju Tuhannya untuk menyaksikan tanda-tanda-Nya yang sangat besar, dan juga ruh itu bersih dari kemaksiatan-kemaksiatan, syahwat, maka akan tampak padanya cahaya makrifat dan keimanan kepada Allah dan malakut-Nya yang sangat tinggi. Cahaya itu jika menguat dan mensubstansi, maka ia menjadi substansi yang *qudsi*, yang dalam istilah hikmah teoritis oleh para ahli hikmat disebut dengan akal efektif, dan dalam istilah syariat kenabian disebut ruh yang suci. Dengan cahaya akal yang kuat, maka terpancar di dalamnya -yakni ruh manusia yang suci- rahasia-rahasia yang ada di bumi dan di langit, dan akan tampak darinya hakikat segala sesuatu, sebagaimana tampak dengan cahaya *sensual*-mata (*alhissi*), yaitu gambaran-gambaran konsepsi dalam kekuatan mata, jika tidak terhalang tabir. Tabir di sini -dalam pembahasan ini- adalah pengaruh-pengaruh alam *tabiat* dan kesibukan-kesibukan dunia, karena hati dan ruh -sesuai dengan bentuk ciptaannya- mempunyai kelayakan untuk menerima cahaya hikmah dan

iman, jika tidak dihinggapi kegelapan yang merusaknya seperti kekufuran, atau tabir yang menghalanginya seperti kemaksiatan, dan yang berkaitan dengannya". Kemudian beliau melanjutkan, "Jika jiwa berpaling dari ajakan-ajakan *tabiat* dan kegelapan-kegelapan hawa nafsu, dan menghadapkan dirinya kepada *Alhaq* dan alam malaikat, maka jiwa itu akan berhubungan dengan kebahagiaan yang sangat tinggi, dan akan tampak padanya rahasia alam malaikat dan terpantul padanya kesucian (*qudsi*)".

Tentang kebenaran realitas alam ruh dan hati ini, Ibnu Sina berkata, "Sesungguhnya para '*arifin* mempunyai maqam-maqam dan derajat-derajat yang khusus untuk mereka. Mereka dalam kehidupan dunia di bawah yang lain. Seakan-akan mereka itu, padahal mereka berada dengan badan mereka, telah melepaskan dan meninggalkannya untuk alam *qudsi*. Mereka dapat menyaksikan hal-hal yang halus yang tidak dapat dibayangkan dan diterangkan dengan lisan. Kesenangan mereka dengan sesuatu yang tidak dapat dilihat mata dan didengar telinga. Orang yang tidak menyukainya akan mengingkarinya dan orang yang memahaminya akan membesarkannya." (al-Isyarat jilid 3 bagian kesembilan tentang maqam-maqam para 'arif halaman 363-364). Kemudia beliau melanjutkan, "Jika sampai kepadamu berita bahwa seorang 'arif berbicara -lebih dulu- tentang hal yang gaib (atau yang akan terjadi), dengan berita yang menyenangkan atau peringatan, maka percayailah. Dan sekali-sekali anda keberatan untuk mempercayainya, karena apa yang dia beritakan mempunyai sebab-sebab yang jelas dalam pandangan-pandangan (aliran-aliran) *tabi'at*".

Dalam teks-teks Islam -Qur'an dan Sunnah- dijelaskan tentang sumber dan alat pengetahuan, yaitu Indra dan akal. Allah swt. berfirman, "*Dan Allah yang telah mengeluarkan kalian*

dari perut ibu kalian, sementara kalian tidak mengetahui sesuatu pun, dan (lalu) Ia meciptakan untuk kalian pendengaran, penglihatan dan hati (atau akal) agar kalian bersyukur ". (QS. al-Nahl: 78). Islam tidak hanya menyebutkan pemberian Allah kepada manusia berupa indra, tetapi juga menganjurkan kita agar menggunakannya, misalnya dalam al-Qur'an Allah swt. berfirman, "*Katakanlah, lihatlah segala yang ada di langit dan di bumi.*" (QS. Yunus: 101). Dan ayat-ayat yang lainnya yang banyak sekali tentang anjuran untuk bertafakkur. Qur'an juga dalam membuktikan keberadaan Allah dengan pendekatan alam materi dan pendekatan akal yang murni seperti, "*Seandainya di langit dan di bumi ada banyak tuhan selain Allah, niscaya keduanya akan hancur.*" (QS. al-Anbiya': 22). Ayat ini menggunakan pendekatan rasional yang biasa disebut dalam logika Aristotelian dengan *silogisme hipotesis*. Atau ayat lain yang berbunyi, "*Allah memberi perumpamaan, seorang yang diperebutkan oleh banyak tuan dengan seorang yang menyerahkan dirinya kepada seorang saja, apakah keduanya sama?*" (QS. al-Zumar: 29).

Islam juga mengetengahkan adanya peran hati dalam proses mengetahui. Allah swt berfirman, "*Wahai orang-orang yang beriman bertakwalah kepada Allah, niscaya Ia akan memberikan kepada kalian furqon.*" (QS. al-Anfal: 29) Maksud ayat ini adalah bahwa Allah swt. akan memberikan cahaya yang dengannya mereka dapat membedakan antara yang haq dengan yang batil. Atau ayat yang berbunyi, "*Dan bertakwalah kepada Allah maka Allah akan mengajari kalian. Dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.*" (QS. al-Baqarah: 282). Dan ayat-ayat yang lainnya.

Meskipun pengetahuan tidak bisa dipisahkan dari manusia, namun seringkali ada hal-hal yang mestinya diketahui oleh manusia, ternyata tidak diketahui olehnya. Oleh karena itu ada beberapa pra-syarat untuk memiliki pengetahuan, yaitu

pertama, konsentrasi. Orang yang tidak mengkonsentrasikan (memfokuskan) indra dan akal pikirannya pada benda-benda di luar, maka dia tidak akan mengetahui apa yang ada di sekitarnya. Kedua, Akal yang sehat. Orang yang akalnya tidak sehat tidak dapat berpikir dengan baik. Akal yang tidak sehat ini mungkin karena penyakit, cacat bawaan atau pendidikan yang tidak benar. Ketiga, indra yang sehat. Orang yang salah satu atau semua indranya cacat maka tidak mengetahui alam materi yang ada di sekitarnya. Jika syarat-syarat ini terpenuhi maka seseorang akan mendapatkan pengetahuan lewat indra dan akal. Kemudian pengetahuan dapat dimiliki lewat hati. Pengetahuan ini akan diraih dengan syarat-syarat seperti, membersihkan hati dari kemaksiatan, memfokuskan hati kepada alam yang lebih tinggi, mengosongkan hati dari fanatisme dan mengikuti aturan-aturan *sayr* dan *suluk*. Seorang yang hatinya seperti itu akan terpantul di dalamnya cahaya Ilahi dan kesempurnaanNya. Ketika syarat-syarat itu tidak terpenuhi maka pengetahuan akan terhalang dari manusia. Secara spesifik ada beberapa sifat yang menjadi penghalang pengetahuan, seperti sombong, fanatisme, taqlid buta (tanpa dasar yang kuat), kepongahan karena ilmu, jiwa yang lemah (jiwa yang mudah dipengaruhi pribadi-pribadi besar) dan mencintai materi secara berlebihan.

e) pengertian aksiologi

Pengertian aksiologi secara etimologis berasal dari kata *axia* (nilai, *value*: Inggris), dan *logos* (perkataan, pikiran, ilmu). Aksiologi berarti ilmu pengetahuan yang menyelidiki hakikat nilai, pada umumnya ditinjau dari sudut pandangan kefilsafatan. Keterangan tersebut setidaknya akan semakin lengkap dengan memperhatikan paparan Bakker berikut ini.

Pengada juga "merasa" dirinya sendiri: "aku ini aku"; "aku merasa baik atau jelek tentang diriku". Ia bernilai bagi dirinya sendiri, entah dengan menarik atau dengan menjijikkan. Jadi ia memiliki nilai (*value*; Yunani: *axia*; dan *axios* berarti "bernilai"), dan ia merasa nilainya pribadi.

Kutipan Bakker dan Kattsoff di atas, telah menyiratkan satu hal yang sangat penting, bahwa makna hakiki nilai dalam perspektif aksiologis akan berlaku bagi segala sesuatu yang ada (pengada). Pengada, dalam konsep Bakker, meliputi segala yang ada baik benda mati ataupun mahluk hidup, dari taraf yang paling rendah sampai yang tertinggi, bahkan Tuhan pun bisa dikenai sebutan pengada. Persoalan yang muncul kemudian adalah apakah sebenarnya nilai itu? Apakah nilai itu suatu realitas mandiri, ataukah nilai itu tergantung pada sesuatu yang lain?

Lontaran pemikiran Frondizi mengenai persoalan nilai, hemat penulis pantas dijadikan rujukan pula bagi terpahaminya hakikat nilai secara memadai. Risieri Frondizi mensinyalir, bahwa kekacauan di sekitar teori nilai bermula dalam kenyataan yang sangat riil tentang nilai yang bereksistensi dalam dirinya sendiri, tetapi sangat tergantung pada pengemban atau penopang nilai.

Kebutuhan akan pengemban untuk tinggal memberi sifat khusus kepada nilai, membuatnya menjadi bereksistensi secara "parasitis". Namun kekhasan tersebut tidak dapat membenarkan pengacauan antara pendukung dengan yang didukung. Dalam rangka menghindarkan pengacauan ini di masa depan, maka baiklah kiranya untuk membedakan antara "nilai" dengan "benda". Benda adalah sama dengan sesuatu yang bernilai, yaitu sesuatu yang ditambah dengan nilai di

dalamnya. Oleh karena itu, nilai bukan merupakan benda atau pengalaman, juga bukan merupakan esensi; nilai adalah nilai.

Pemikiran dasar dalam aksiologi selalu terkait dan memuat empat nilai manusiawi, yang secara ringkas telah dirincikan oleh Notonagoro, The Liang Gie, dan Harold Titus dalam tulisannya masing-masing.

Notonagoro menyebutkan bahwa nilai-nilai hidup adalah kebenaran, keindahan, kebaikan dan kebutuhan religius, sedangkan The Ling Gie[52] menyebutkan ada empat jenis nilai manusiawi, yaitu nilai kekudusan, nilai kebaikan, nilai kebenaran, dan nilai keindahan. Keempat jenis nilai itu secara lengkap memperoleh manifestasinya dalam berbagai kegiatan, pengalaman dan sikap menusia. Harold Titus menjelaskan, bahwa keempat jenis nilai di atas, termanifestasikan secara konkrit dan lengkap dalam kehidupan manusia melalui bentuk-bentuk, yaitu kekudusan menjadi nilai religius, kebaikan menjadi nilai etis, kebenaran menjadi nilai intelektual, dan keindahan menjadi nilai estetis.

Nilai adalah nilai, begitu kata Frondizi ketika mengawali kajiannya tentang hakikat nilai, kalau begitu lantas apakah sebenarnya nilai itu? Nilai itu merupakan "kualitas yang tidak riil, karena ia tidak menambah realitas atau substansi kepada objek, melainkan hanya nilai. Nilai itu bukan merupakan benda atau unsur dari benda, melainkan adalah sifat, kualitas, *sui generis*, yang dimiliki oleh objek tertentu yang dikatakan "baik". Karena kualitas tidak dapat ada melalui dirinya sendiri, nilai adalah milik semua objek, yaitu nilai tidak memiliki kesubstantifan.

[52]The Liang Gie, *Filsafat Keindahan* (Yogyakarta: Pusat Belajar Ilmu Berguna, 1997), hlm., 108.

f) kegiatan ilmiah dan nilai etisnya

Pengabdian ilmu kepada kehidupan tidak merupakan pengabdian netral. Pengabdian itu diwarnai oleh corak etis yang menandai pencarian filsafati terhadap kebenaran dan yang menjadi asal-usulnya. Hal itu terjadi dengan pelbagai cara. Corak etis kegiatan ilmiah ini tidak terbatas pada penerapan-penerapan konkrit ilmu yang berguna bagi manusia. Corak etis dan tanggung jawab itu jangkauannya jauh lebih luas. Tanggung jawab itu sekarang lebih dari sebelumnya yang menyangkut juga apa yang dianggap paling penting oleh orang Yunani (Sokrates), yaitu menyadari kedudukan manusia. Dengan perkataan lain, tanggung jawab itu tidak saja menyangkut penerapan etis yang tepat dari ilmu yang sekarang begitu praktis sifatnya. Ilmu bertanggung jawab juga untuk menemukan sikap etis yang tepat, sesuai dengan apa yang dalam perkembangan ilmu diajarkan tentang kemanusian.

Dalam kaitan dengan otonomi ilmu masih ada hal lain yang perlu diperhatikan. Otonomi ilmu tentu tidak boleh berarti bahwa penelitian ilmiah tidak perlu menghiraukan nilai luar-ilmiah apa pun. Misalkan saja, tidak dapat diragukan bahwa jawaban atas pertanyaan apakah suatu penelitian medis tertentu boleh dilakukan, tidak semata-inata bergantung pada pertimbangan-pertimbangan ilmiah saja. Bisa saja terjadi, pertimbangan-pertimbangan etis melarang dilakukannya eksperimen-eksperimen terhadap manusia, betapa pun banyaknya informasi ilmiah yang dapat diperoleh dengan eksperimen-eksperimen tersebut. Dan hal yang sama tentu berlaku juga untuk banyak ilmu yang lain.

Situasi-situasi konflik serupa itu perlu diperhatikan karena konflik sebenarnya tidak berlangsung antara nilai-nilai etis di satu pihak, dan nilai-nilai ilmiah di lain pihak. Seandainya

begitu, karena kewajiban etis bersifat absolut, maka sebenarnya hanya tinggal satu pemecahan saja, yaitu nilai etis harus menang. Akan tetapi, dalam kasus seperti itu konfliknya selalu berlangsung antara nilai-nilal etis, yaitu nilai etis yang terletak dalam kegiatan meneliti dan menguasai realitas, dan di lain pihak nilai-nilai penting lainnya. Jika orang tidak memperhatikan sifat sesungguhnya konflik itu, maka bidang etis akan selalu dipersempit. Kalau begitu, maka timbul kesan seolah-olah fungsi pertimbangan-pertimbangan etis selalu terutama mempersempit. Seolah-olah sesuatu layak dilakukan karena alasan-alasan ilmiah, ekonomis, atau politik, sedangkan etika menentang. Jika etika dalam posisi benar dengan menentang, maka hal itu terjadi karena dalam situasi konflik, bahwa nilai etis yang satu harus diungguli_oleh nilai etis yang lain, berdasarkan hirarki nilai-nilai etis.

Bahwa konflik itu oleh si ilmuwan sering kali tidak dilihat sebagai konflik antara nilai-nilai etis, disebabkan karena ia kurang menyadari arti etis kegiatan ilmiahnya. la mempraktekkan ilmunya, tetapi ia tidak menempatkan kegiatannya dalam kerangka lebih luas yang mencakup penilaian etis terhadap kegiatannya. Itulah sebabnya mengapa pertimbangan-pertimbangan etis bagi dia tampak sebagai pertimbangan-pertimbangan yang pada dasarnya tidak berkaitan dengan ilmunya. Dalam arti inilah ilmu tidak pernah bebas nilai.

Ada sesuatu yang menarik, yaitu bahwa relevansi etis kegiatan ilmiah tidak pernah tampak begitu jelas seperti dalam kenyataan, bahwa perkembangan ilmu serta praksis yang berkaitan dengannya memungkinkan manusia mengatasi banyak situasi konflik etis yang klasik. Biarpun berlangsung pada suatu taraf umum, namun ini pun merupakan suatu situasi

konflik etis yang pada dasarnya sama seperti situasi konflik yang terdapat dalam banyak kehidupan konkrit, yaitu perwujudan nilai etis yang satu menghambat perwujudan nlai etis yang lain. Kalau begitu, dari dua hal yang jelek seharusnya memilih yang paling kurang jelek. Atau dapat dikatakan juga, dari dua hal yang baik seharusnya memilih yang paling baik. Selalu perumusannya begitu, mengejar yang satu berarti mengorbankan yang lain.

Sejauh manusia dengan ilmunya berhasil menguasai realitas dengan lebih baik, bertambah pula kemungkinan untuk merealisasikan sekaligus dua nilai yang dulu berada dalam situasi konflik yang klasik, dan tampaknya tidak dapat diperdamaikan. Bila dulu hampir tidak mungkin merealisasikan kualitas dan kuantitas sekaligus, berkat teknologi modern hal itu menjadi mungkin. Sepintas lalu rupanya ini merupakan suatu masalah teknologi saja dan karena itu tidak dapat diajukan sebagai contoh tentang diatasinya suatu situasi konfilk etis. Namun demikian, pada pokoknya hal ini menyangkut bidang etis. Sebab dengan perkembangan teknologi telah terbuka kemungkinan untuk mencapai suatu hidup manusia yang layak dengan tidak mengorbankan lagi orang lain. Demikian juga teknik-teknik medis baru yang. pertama-tama merupakan suatu hal teknis, dapat menciptakan kemungkinan-kemungkinan untuk mengatasi situasi-situasi konflik etis. Dulu kadang kala terjadi demi keselamatan calon ibu memaksa mengorbankan anak yang belum lahir, atau sebaliknya. Dengan perkembangan ilmu kedokteran sekarang sudah mengesampingkan dilema tersebut.

Tentu saja, bila sekarang manusia telah dapat. menguasai realitas dengan lebih baik, itu bukan berarti bahwa dengan itu semua konfilk etis telah disingkirkan. Justru sebaliknya, bahwa

dari suatu pengalaman tertentu. Manusia belajar bahwa mengatasi situasi konflik yang satu menimbulkan kembali situasi konflik yang lain. Terutama karena wilayah yang meliputi apa yang dapat direalisasikan secara etis menjadi semakin luas. Tetapi hal itu dapat dianggap sebuah keuntungan, karena jarak antara keinsafan etis umum dan kewajiban etis konkrit dengan begitu semakin berkurang. Maka dapat ditarik kesimpulan bahwa ilmu, yang tidak pernah bebas nilai sebab ia sendiri mengejawantahkan suatu nilai etis, bertambah relevansi etisnya karena semakin erat kaitannya dengan praksis. Tapi kalau begitu, mengapa masih perlu bebas nilai ilmu begitu sering ditekankan? Lagi pula, mengapa hal itu mendapat tekanan paling besar justru pada ilmu-ilmu manusia, yang karena obyeknya - manusia - begitu jelas berorientasi pada nilai etis?.

Untuk dapat mengerti mengapa ilmu-ilmu yang begitu jelas berorientasi etis seperti ilmu-ilmu manusia (humaniora), masih menekankan pada perlunya bebas nilai? Oleh karena itu penelaahan lebih mendalam sangat penting terhadap ilmu-ilmu manusia itu. Dengan begitu dapat menjadi lebih jelas lagi apa artinya bebas nilai. Sebab sebutan singkat seperti "bebas nilai" tidak pernah cukup untuk meliputi problem-problem yang begitu kompleks.

Salah satu kesulitan yang dihadapi ilmu-ilmu manusia ialah cara khusus manusia terlibat dalam ilmu-ilmu itu, sebagai subyek maupun sebagai obyek. Begitu juga dalam ilmu alam manusia bisa terlibat sebagai subyek dan sebagai obyek. Manusia terlibat sebagai subyek tentu karena dialah yang mempraktekkan ilmu alam. Tapi manusia terlibat sebagai obyek, hanya sejauh manusia sebagai makhluk alam yang menjadi pokok pembicaraan ilmu alam. Sebab, sebagai makhluk

alam manusia dikuasai oleh hukum-hukum fisis, kimiawi, dan biologis. Tetapi kegiatan yang dilakukan manusia sebagai makhluk alam tidak merupakan obyek penelitian ilmu alam. Alasannya tentu jelas, bahwa praktek ilmu alam merupakan suatu aktivitas manusiawi yang khas.

Berbeda dengan bidang ilmu manusia yang selalu menghadapi keadaan, bahwa praktek ilmiah sebagai aktivitas manusiawi merupakan juga obyek penelitian ilmu manusia. Praktek ilmiah itu merupakan suatu kegiatan psikis, dan karena itu termasuk obyek psikologi. Praktik ilmiah itu juga merupakan suatu kegiatan sosial dan karena itu termasuk obyek sosiologi. Praktik ilmiah itu pula merupakan suatu kegiatan historis dan karena itu termasuk obyek penelitian ilmu sejarah.

Permasalahan yang muncul tersebut dapat dijelaskan lagi dengan cara lain. Seorang peneliti yang mempelajari beberapa fungsi organ tubuh manusia, tentu hanya dapat melakukannya jika organ tubuhnya sendiri berfungsi normal. Manusia tahu misalnya, bahwa juga dalam tubuhnya sendiri berbagai organ sedang bekerja, tapi manusia mengetahuinya hanya berkat studi obyektif terhadap organ-organ yang sama pada orang lain. Sejauh manusia pernah mempelajari organ-organnya sendiri, maka organ-organ tubuh orang lain itu menjadi "asing" bagi dirinya sendiri. Bagaimanapun juga, manusia tidak memperoleh pengetahuan ilmiah itu dengan cara ia sendiri mengalami berfungsinya organ-organ tubuhnya. Sebagai peneliti ia adalah orang yang tinggal di luar dan memang seharusnya demikian.

Di bidang ilmu kemanusiaan keadaannya sama sekali lain, karena manusia dari dalam terlibat dalam aktivitas-aktivitasnya sendiri. Keterlibatan dari dalam ini merupakan juga suatu sumber informasi yang penting. Tetapi kemudian timbul suatu kesulitan yang cukup aneh, karena

sumber informasi tersebut di satu pihak sangat dibutuhkan dan di lain pihak mudah menipu kita. Bahwa sumber informasi ini mudah menipu kita, kita semua tahu bila kita sedikit kritis. Tetapi bahwa sumber informasi ini sangat dibutuhkan, adalah benar juga. Bila manusia mengobservasikan manusia hanya dari luar, mungkin manusia dapat mengumpulkan banyak data yang penting, tetapi manusia tidak mencapai pada hal yang paling menarik. Sebab, kita ketahui bahwa yang dapat diamati dari luar itu mengungkapkan sesuatu yang khas manusiawi. Bila misalnya kita ingin mengerti tindakan seseorang, maka tidak cukuplah registrasinya dari luar, sebab -kalau begitu - tidak pernah akan kita tangkap motivasi internnya. Namun demikian, motivasi itu memberi sifat khas kepada tindakan tersebut.

Supaya hal itu tidak salah dimengerti, harus ada pembedaan dengan cermat dua soal yang tidak jarang dicampuradukkan. Satu hal ialah bahwa tindakan-tindakan manusiawi mempunyai motif-motif, sebab begitulah pengalaman kita sendiri; tapi hal yang sama sekali lain ialah apa persisnya motif-motif itu dalam suatu kasus tertentu. Mengenai soal yang terakhir ini harus dikatakan mungkin seseorang peneliti dapat mengerti motif-mobif bagi tindakan-tindakan orang lain berdasarkan pengalamannya sendiri, tapi mungkin juga dugaannya meleset sama sekali.

Menurut hemat kami, tentang soal pertama tidak perlu ada selisih pendapat. Semua orang akan menyetujui bahwa ilmu-ilmu manusia harus menggunakan konsep-konsep yang sesuai dengan obyeknya, yaitu manusia. Suatu tindakan mempunyai motif-motif yang memang harus dibedakan dengan penyebab yang bekerja semata-mata dari luar. Kenyataan bahwa manusia - berdasarkan pengalamannya sendiri - tahu tentang dirinya sebagal subyek tingkah laku dan tindakan-tindakannya,

termasuk praandaian-praandaian ilmu manusia, termasuk prinsip-prinsip *konstitutifnya.* Hal itu menentukan kerangka metodis obyek ilmu manusia.

Soal lain ialah bagaimana sebaiknya tingkah laku manusiawi dan tindakan manusiawi diselidiki secara konkrit. Apakah dalam praktek ilmiah kita boleh menggunakan pengalaman konkrit peneliti sendiri, yang sungguhpun sering menipu kita namun kerap kali juga dapat membantu?

Adanya dilema tersebut dapat dipahami juga, bahwa di kawasan ilmu kemanusiaan terdapat pelbagai aliran. Ada aliran yang ingin bekeria "seobyektif mungkin", dalam arti meregistrasi tingkah laku manusia - dari luar, supaya lewat jalan ini ditemukan keajekan-keajekan tertentu. Dan ada aliran lain yang melalui metode. "merasakan" berusaha mengerti sebaik mungkin manusia yang bertindak. Dalam terminologi para ahli metode terakhir dalam kosakata Jerman disebut metode *Verstehen* (mengerti). Sedangkan metode pertama yang lebih dekat dengan iImu alam disebut metode *Erklaren* (menjelaskan). Demi menjamin obyektivitas (dalam arti: sedapat mungkin menghormati kodrat obyek), agaknya cara terbaik adalah mempraktekkan kedua metode sekaligus, sambil menyadari keuntungan dan kerugian yang melekat pada masing-masing metode.

Metode ilmu manusia yang disinggung tadi, berusaha membahas juga problem bebas nilai. Dirumuskan secara singkat, problem tersebut berbunyi: apakah dalam ilmu-ilmu manusia sepatutnya turut berbicara penilaian-penilaian positif atau negatif terhadap tingkah laku manusia? Problem tersebut akan tampak sangat penting bila dilihat dari sudut pandang praksis. Apa pun metode yang dipakai untuk memperoleh data-data penelitian, bila dihadapkan dengan praksis segera akan menjadi

penting penilaian tentang struktur-struktur sosial, dan kelakuan-kelakuan manusia yang tertentu. Praksis akan berusaha memperkuat struktur-struktur tertentu serta memajukan kelakuan-kelakuan tertentu, karena dianggap baik, dan mencegah struktur-struktur dan kelakuan-kelakuan lain, karena dianggap jelek. Dalam hal ini praksis akan memanfaatkan wawasan-wawasan yang telah tumbuh dalam masyarakat.

Pada pandangan pertama rupanya praksis yang berorientasi etis itu merupakan alasan utama untuk menuntut perlunya bebas nilai ilmu sebagal teori. Ilmu itu sendiri -demikian dapat dipikirkan - tidak boleh memperhatikan nilai-nilai. Ilmu sendiri hanya mengkonstatir relasi-relasi kausal serta fungsional. Dan terserah pada pertimbangan-pertimbangan yang terletak di luar ilmu, bila relasi-relasi itu mau dipakai untuk tujuan-tujuan tertentu. Supaya pemakaian itu efektif dan supaya suatu tujuan etis yang tertentu dapat dicapai, maka perlulah suatu sarana yang dapat diandalkan. Tidak boleh terjadi, sarana-sarana netral itu, "dicemarkan" dengan pertimbangan-pertimbangan nilai yang membahayakan obyektivitasnya. Dalam bidang ilmu ekonomi misalnya, ilmu itu tidak menetapkan tujuan-tujuan yang patut dikejar. Ilmu itu sendiri hanya mencari hukum-hukum ekonomis. Sejauh menyangkut tujuan-tujuan, paling banter ilmu ekonomi mengisyaratkan tujuan-tujuan mana yang dapat dicapai, dan tujuan-tujuan mana yang tidak dapat dicapai, begitu pula sarana-sarana mana yang harus dipakai untuk mencapai suatu tujuan tertentu.

Jadi, kalau begitu, keadaannya kira-kira sama dengan ilmu alam.dan teknologi. Ilmu alam dan teknologi memperlihatkan hal-hal teknis yang mungkin dilaksanakan, tapi tidak menjawab pertanyaan apakah hal-hal itu juga seharusnya

dilaksanakan. Dalam menjawab pertanyaan, apakah ada kemungkinan teknis memusnahkan seluruh umat manusia, pertimbangan-pertimbangan etis tidak boleh berperanan. Atau dirumuskan lebih baik: satu-satunya pertimbangan etis yang penting ialah menelaah seobyektif mungkin bagaimana kemungkinan-kemungkinan teknisnya. Sebuah contoh lain, penelitian obyektif tentang kemanjuran suatu obat tidak boleh dipengaruhi oleh keinginan untuk mendapat obat bagi penyakit yang selama ini tidak dapat diobati. Supaya bernilai maka dalam hal ini penelitian harus betul-betul bebas nilai.

Namun yang menjadi pertanyaan adalah apakah ilmu alam dan ilmu manusia dapat disejajarkan dengan cara demikian. Bila kita ingin nienyelidiki pertanyaan ini, sebaiknya kita bedakan antara keadaan faktual dalam ilmu-ilmu manusia dan keadaan yang barangkali menjadi mungkin di masa depan.

Kalau kita memandang keadaan faktual dalam ilmu-ilmu manusia, perlu diakui bahwa mudah sekali kita terhanyut oleh keinginan dan dengan demikian merugikan obyektivitas. Dari mana kekurangan obyektivitas ini? Seringkali orang cenderung berpikir bahwa cita-cita obyektivitas dicapai paling baik, bila orang sekonsekuen mungkin berpegang teguh pada fakta-fakta. Tetapi seandainya ilmu sama dengan meregistrasi fakta-fakta, apakah itu berarti bahwa dengan demikian setiap unsur subyektif disingkirkan? Bahkan seandainya setiap ilmu tidak melakukan hal lain daripada mengumpulkan fakta-fakta (hal yang tidak akan disetujui para ilmuwan), maka masih tetap benar bahwa mengumpulkan fakta-fakta juga selalu mencakup suatu unsur subyektif. Sebab, ilmu mendekati fakta-faktanya secara metodis, artinya menurut cara penelitian yang dikembangkan oleh subyek yang mengenal. Berikutnya, fakta-fakta diseleksi berdasarkan suatu kerangka permasalahan

tertentu yang berasal dari pertimbangan-pertimbangan teoretis atau praktis. Dan pertimbangan-pertimbangan ini turut menentukan apa yang dianggap sebagai argumen yang meyakinkan bagi salah satu kesimpulan dan apa yang tidak meyakinkan.

Selama suatu proses yang panjang dan berbelit-belit - begitu panjang dan berbelit-belit, karena banyak aspek yang saling kait-mengait - ilmu alam telah berhasil menyalurkan pengaruh subjektif ini sedemikian rupa, sehingga terbentuk suatu ilmu yang. benar-benar intersubyektif. Karena itu unsur-unsur subyektif tidak disingkirkan dari ilmu alam - hal itu tidak mungkin -, tapi ilmu itu telah mengembangkan norma--norma yang digunakan setiap subyek supaya jangan menipu diri.

Dalam ilmu kemanusiaan manusia selalu terlibat. Namun aspek itu untuk sementara belum kita dalami. Bagaimanapun juga, dalam situasi ilmu kemanusiaan sekarang ini ada tempat seluas-luasnya untuk preferensi-preferensi subyektif yang tidak didasarkan pada teori ilmiah itu sendiri, baik pada tahap seleksi fakta-fakta, dan problem-problem maupun di bidang argumen-argumen yang dianggap meyakinkan. Apakah preferensi-preferensi subyektif itu lambat laun bisa menghilang, bila ilmu-ilmu manusia akan berkembang lebih lanjut? Untuk sebagian pasti bisa. Dan hal itu harus menjadi sasaran kegiatan ilmiah, sejauh menyangkut pertimbangan-pertimbangan nilai yang berasal dari preferensi-preferensi kebetulan si peneliti, kedudukan sosialnya, kewarganegaraannya, wama kulitnya, keimanannya, dan seterusnya. Tetapi tinggal pertanyaan, apakah usaha kegiatan ilmiah akan berujung pada menyingkirkan semua pertimbangan nilai yang selama ini merupakan unsur intrinsik dalam ilmu-ilmu manusia.

Pertanyaan yang menentukan ini memaksa kita untuk mengadakan beberapa distingsi mengenai pertimbangan-pertimbangan nilai dan cara berfungsinya.

Pertama-tama harus dibedakan antara nilai-nilai etis dan nilai-nilai lain, dan pertimbangan-pertimbangin yang sesuai dengannya. Perbedaannya terletak dalam norma yang dipakai. Pembicaraan tentang nilai-nilai etis menjadi penting bila norma-norma yang menjadi dasarnya tidak lagi bergantung pada norma-norma lain. Bilamana manusia menganggap sesuatu menyenangkan, indah, berguna, sehat, dan sebagainya, maka manusia mengucapkan suatu pertimbangan nilai. Berbicara tentang suatu nilai berrati pula menggunakan norma-norma. Setiap kawasan kegiatan manusia mempunyai norma-norma dan nilai-nilai tersendiri, tetapi norma-norma dan nilai-nilai itu tidak bersifat mutlak. Kesehatan tentu merupakan sesuatu yang penting, tetapi kita tidak boleh menggantungkan segala sesuatu padanya. Kegunaan ekonomis merupakan suatu nilai, tapi bukan nilai yang menentukan. Tetapi kalau sesuatu dinilai dari segi etis, dalam suatu arti tertentu peniIaiannya bersifat mutlak.

Tetapi dari situ tidak boleh ditarik kesimpulan bahwa nilai-nilai etis berbeda dari nilai-nilai lain, karena nilai-nilai terakhir itu dapat diturunkan dari yang pertama. Maka dari itu pertimbangan nilai etis tentang nilai-nilai lain tidak menyangkut pertanyaan apakah sesuatu bemilai di bidangnya sendiri, melainkan bagaimana nilai yang bersangkutan itu harus dinilai secara etis. Apa vang harus dianggap benar dalam suatu ilmu ditentukan oleh ilmu itu sendiri, dan apa yang harus dianggap teknis ditentukan oleh kompetensi teknologi. Tetapi penilaian terakhir tentang kebenaran dan apa yang teknis termasuk wewenang etika juga, karena ilmu itulah yang memandang

segala sesuatu.dari segi pertanyaan yang menentukan: apakah itu baik bagi manusia menurut totalitasnya?

Suatu distingsi lain yang penting dalam masalah bebas nilai ilmu adalah distingsi antara pertimbangan nilai yang memerikan dan pertimbangan nilai mengevaluasi. Dalam ilmu kemanusiaan pertimbangan-pertimbangan nilai yang memerikan atau pertimbangan-pertimbangan nilai deskriptif -yang etis maupun yang lain sifatnya – tidak dapat dihindarkan, karena manusia selalu mempunyai pertimbangan nilai dan mengikut sertakannya dalam. tingkah laku mereka. Meregistrasi pertimbangan-pertimbangan nilai yang bersifat faktual, termasuk obyek ilmu manusia. Dan untuk itu tentu perlu pertimbangan-pertimbangan nilai diperikan dulu, supaya diketahui arah pembicaraannya mengarah kemana.

Namun, diskusi jelas tidak menyangkut hal itu. Karena diskusi menyangkut pertanyaan apakah ilmu manusia boleh juga mengemukakan pertimbangan-pertimbangan nilai mengevaluasi. Sejauh hal itu berkaitan dengan nilai-nilai khusus suatu ilmu, tidak ada persoalan pula. Tentu saja, ilmu ekonomi umpamanya boleh dan harus menetapkan apa itu nilai-nilai ekonomis. Diskusinya sesungguhnya selalu mengenai penilaian dari sudut etis, misalnya apakah suatu bentuk kemasyarakatan yang tertentu di mana pada kenyataannya berlaku pertimbangan-pertimbangan nilai yang tertentu, lebih berharga daripada suatu bentuk kemasyarakatan lain di mana pertimbangan-pertimbangan nilai itu tidak berlaku. Dikatakan "berhargi", bukan dalam arti ekonomis – karena dimungkinkan suatu kemakmuran ekonomis yang lebih besar - tapi dalam suatu arti manusiawi yang umum. Apakah dalam ilmu tidak ada tempat bagi penilaian etis sepeti itu? Bukankah dengan menerima penilaian etis seperti itu ilmu akan kehilangan sifat

intersubyektifnya? Itulah pertanyaan-pertanyaan terpenting yang dipersoalkan dalam diskusi mengenai bebas nilai ilmu.

Berkaitan dengan pertanyaan-pertanyaan tersebut patutlah diadakan suatu pembedaan lebih lanjut, yaitu pembedaan antara pertanyaan apakah pertimbangan-pertimbangan nilai seperti itu. akan berperan dalam ilmu-ilmu manusia, dan pertanyaan apakah hal itu mutlak perlu menghambat intersubyektivitas dalam ilmu. Sebab, bila orang ingin menyingkirkan semua pertimbangan nilal etis dari ilmu-ilmu manusia, hal itu biasanya terjadi karena manusia tidak sepakat tentang pertimbangan-pertimbangan nilai tersebut. Tiadanya kesepakatan dalam penilaian-penilaian etis tidak perlu dianggap sebagal kelemahan, terutama sejak realitas memperlihatkan suatu sifat dinamis di mana tendensi-tendensi dan hasil-hasil terakhir belum kelihatan. Maka dari itu mungkin sekali, sejauh masa depan akan memberi lebih banyak informasi tentang kemungkinan-kemungkinan manusia yang sesungguhnya, divergensi etis untuk sebagian besar akan lenyap. Kalau begitu, adanya divergensi etis tidak lagi menjadi alasan untuk menuntut agar ilmu itu bebas nilai, kecuali bila orang menekankan argumen, bahwa bebas nilai ilmu-ilmu manusia justru merupakan syarat untuk mencapai lenyapnya divergensi etis.

Argumen terakhir ini ada segi yang menarik. Kalau memang benar bahwa pengetahuan lebih baik tentang kemungkinan-kemungkinan manusia yang sesungguhnya dapat menjadi jalan untuk melenyapkan divergensi etis, maka sangat pentinglah mempraktekkan ilmu-ilmu manusia sedapat mungkin tanpa prasangka apa pun. Apakah sikap tak berprasangka itu tidak mungkin diperdamaikan dengan pertimbangan nilai yang mengevaluasi?

2. aspek relasi: sejarah perkembangan ilmu

Hubungan antara filsafat dan ilmu ditinjau secara historis, mengalami perkembangan yang sangat mencolok. Pada permulaan sejarah filsafat di Yunani, *philosophia* meliputi hampir seluruh pemikiran teoritis. Akan tetapi, dalam perkembangan ilmu selanjutnya, ternyata juga dapat dilihat adanya kecenderungan yang lain. Filsafat Yunani Kuno yang semula merupakan suatu kesatuan kemudian menjadi terpecah-pecah.

Ilmu mulai berdiri sendiri sejak abad ke 17. Kemudian pada tahun 1853, Auguste Comte mengadakan penggolongan ilmu. Pada dasarnya penggolongan ilmu yang dilakukan oleh Auguste Comte, sejalan dengan sejarah ilmu itu sendiri, yang menunjukkan bahwa gejala-gejala dalam ilmu yang paling umum akan tampil terlebih dahulu. Dengan mempelajari gejala-gejala yang paling sederhana dan paling umum secara lebih tenang dan rasional, kita akan memperoleh landasan baru bagi ilmu-ilmu yang saling berkaitan untuk dapat berkembang secara lebih cepat. Dalam penggolongan ilmu tersebut, dimulai dari Matematika, Astronomi, Fisika, Ilmu Kimia, Biologi dan Sosiologi. Ilmu Kimia diurutkan dalam urutan keempat.

Penggolongan tersebut didasarkan pada urutan tata jenjang, asas ketergantungan dan ukuran kesederhanaan. Dalam urutan itu, setiap ilmu yang terdahulu adalah lebih tua sejarahnya, secara logis lebih sederhana dan lebih luas penerapannya daripada setiap ilmu yang dibelakangnya. Pada pengelompokan tersebut, meskipun tidak dijelaskan induk dari setiap ilmu, tetapi dalam kenyataannya sekarang bahwa fisika, kimia dan biologi adalah bagian dari kelompok ilmu alam.

Nuchelmans mengemukakan bahwa dengan munculnya ilmu alam pada abad ke 17, maka mulailah terjadi perpisahan antara filsafat dan ilmu. Dengan demikian dapatlah

dikemukakan bahwa sebelum abad ke 17 tersebut ilmu adalah identik dengan filsafat. Pendapat tersebut sejalan dengan pemikiran Van Peursen, yang mengemukakan bahwa dahulu ilmu merupakan bagian dari filsafat, sehingga definisi tentang ilmu bergantung pada sistem filsafat yang dianut.

Dalam perkembangan lebih lanjut menurut Koento Wibisono, filsafat itu sendiri telah mengantarkan adanya suatu konfigurasi dengan menunjukkan bagaimana pohon ilmu telah tumbuh mekar-bercabang secara subur. Masing-masing cabang melepaskan diri dari batang filsafatnya, berkembang mandiri dan masing-masing mengikuti metodologinya sendiri-sendiri.

Dengan demikian, perkembangan ilmu semakin lama semakin maju dengan munculnya ilmu-ilmu baru yang pada akhirnya memunculkan pula sub-sub ilmu baru bahkan ke arah ilmu yang lebih khusus lagi seperti spesialisasi-spesialisasi. Oleh karena itu tepatlah apa yang dikemukakan oleh Van Peursen, bahwa ilmu dapat dilihat sebagai suatu sistem yang jalin-menjalin dan taat asas (konsisten) dari ungkapan-ungkapan yang sifat benar-tidaknya dapat ditentukan.

Terlepas dari berbagai macam pengelompokkan atau pembagian dalam ilmu, sejak Francis Bacon (1561-1626) mengembangkan semboyannya *Knowledge is power*, kita dapat mensinyalir bahwa peranan ilmu terhadap kehidupan manusia, baik individual maupun sosial menjadi sangat menentukan. Karena itu implikasi yang timbul menurut Koento Wibisono[84], adalah bahwa ilmu yang satu sangat erat hubungannya dengan cabang ilmu yang lain serta semakin kaburnya garis batas antara ilmu dasar-murni atau teoritis dengan ilmu terapan atau praktis.

Untuk mengatasi *gap* antara ilmu yang satu dengan ilmu yang lainnya, dibutuhkan suatu bidang ilmu yang dapat

[84]Koento Wibisono S., *Filsafat Ilmu Pengetahuan*, hlm., 3.

menjembatani serta mewadahi perbedaan yang muncul. Oleh karena itu, maka bidang filsafatlah yang mampu mengatasi hal tersebut. Hal ini senada dengan pendapat Immanuel Kant yang menyatakan bahwa filsafat merupakan disiplin ilmu yang mampu menunjukkan batas-batas dan ruang lingkup pengetahuan manusia secara tepat. Oleh sebab itu Francis Bacon menyebut filsafat sebagai ibu agung dari ilmu-ilmu (*the great mother of the sciences*).

Lebih lanjut Koento Wibisono dkk. menyatakan, karena pengetahuan ilmiah atau ilmu merupakan "*a higher level of knowledge*", maka lahirlah filsafat ilmu sebagai pengembangan filsafat pengetahuan. Filsafat ilmu sebagai cabang filsafat menempatkan objek sasarannya, yaitu ilmu (pengetahuan). Bidang garapan filsafat ilmu terutama diarahkan pada komponen-komponen yang menjadi tiang penyangga bagi eksistensi ilmu yaitu: ontologi, epistemologi dan aksiologi. Hal ini didukung oleh Israel Scheffler, yang berpendapat bahwa filsafat ilmu mencari pengetahuan umum tentang ilmu atau tentang dunia sebagaimana ditunjukkan oleh ilmu.

Interaksi antara ilmu dan filsafat mengandung arti bahwa filsafat dewasa ini tidak dapat berkembang dengan baik jika terpisah dari ilmu. Ilmu tidak dapat tumbuh dengan baik tanpa kritik dari filsafat. Dengan mengutip ungkapan dari Michael Whiteman, bahwa ilmu dengan segala persoalannya dianggap bersifat ilmiah karena terlibat dengan persoalan-persoalan filsafati, sehingga memisahkan satu dari yang lain tidak mungkin. Sebaliknya, banyak persoalan filsafati sekarang sangat memerlukan landasan pengetahuan ilmiah supaya argumentasinya tidak salah.

Sastrapratedja, mengemukakan bahwa ilmu-ilmu secara fundamental dan struktural diarahkan pada produksi

pengetahuan teknis dan yang dapat digunakan. Ilmu pengetahuan merupakan bentuk refleksif (*reflexion form)* dari proses belajar yang ada dalam struktur tindakan instrumentasi, yaitu tindakan yang ditujukan untuk mengendalikan kondisi eksternal manusia. Ilmu terkait dengan kepentingan dalam meramal (memprediksi) dan mengendalikan proses di dalam realitas. Positivisme menyamakan rasionalitas dengan rasionalitas teknis dan ilmu pengetahuan dengan ilmu alam.

Menurut Van Melsen, ciri khas pertama yang menandai ilmu alam ialah bahwa ilmu itu melukiskan kenyataan menurut aspek-aspek yang mengizinkan *registrasi inderawi* yang langsung. Hal kedua yang penting mengenai registrasi ini adalah bahwa dalam keadaan ilmu-ilmu sekarang ini registrasi itu tidak menyangkut pengamatan terhadap benda-benda dan gejala-gejala alamiah, sebagaimana spontan disajikan kepada kita. Yang diregistrasi dalam *eksperimen* adalah cara benda-benda bereaksi atas "campur tangan" eksperimental kita. Eksperimentasi yang aktif itu memungkinkan suatu analisis jauh lebih teliti terhadap banyak faktor yang dalam pengamatan konkrit selalu terdapat bersama-sama. Tanpa pengamatan eksperimental kita tidak akan tahu menahu tentang elektron-elektron dan bagian-bagian elementer lainnya.

> Apakah keseluruhan kenyataan tunggal atau majemuk? Andaikata serba tunggal, sukar diterangkan pemahaman spontan, bahwa ada banyak sekali objek-objek dan pribadi-pribadi. Sebaliknya, andaikata kenyataan terdiri dari banyak "unit", apakah mereka berhubungan satu sama lain, ataukah lepas bebas saja? Atau mungkinkah kenyataan sama sekali tidak mempunyai kesatuan, malahan terpecah belah secara mutlak? Namun andaikata begitu, tidak lagi dapat disebut satu kenyataan pula.

Uraian pemetaan kenyataan yang dilakukan Bakker di atas, setidaknya ada dua jenis filsafat yang tercakup dalam pertanyaan Bakker di atas. Pertama, filsafat monisme yang berasumsi, bahwa seluruh kenyataan berada dalam satu kategori, sehingga sukar dijelaskan adanya banyak objek, dan pribadi dengan ke-otonomi-unik-annya masing-masing. Kedua, filsafat pluralisme yang berasumsi bahwa seluruh kenyataan terdiri dari banyak unit sehingga pandangan ini juga sukar dijelaskan ketika dibenturkan dengan fakta yang menjelaskan keterhubungan setiap unit.

Kedua jenis filsafat di atas, jika ditelaah secara mendalam ada ketidakseimbangan dalam menerapkan struktur transendental kenyataan. Filsafat monisme lebih menitikberatkan pada aspek relasi sebagai struktur paling mendasar dalam kenyataan, dan mengabaikan aspek otonomi-unik pada setiap pengada. Filsafat pluralisme, sebaliknya mengagung-agungkan aspek ke-otonomi-unik-an, sebagai kategori tunggal untuk meneropongi realitas, dan mengabaikan aspek relasi yang sangat mungkin terjadi pada setiap diri pengada.

Ketidakseimbangan kedua jenis filsafat tersebut itulah yang melahirkan usaha sintesis, berupa munculnya teori metafisika substansi yang relasionalistik. Teori tersebut membuka kemungkinan untuk diakuinya aspek otonomi-unik pengada, dan aspek relasi pengada sebagai aspek yang satu, dan yang banyak.

Filsafat ilmu dengan kerangka teori tersebut di atas mengakui adanya aspek otonomi dan aspek relasi. Hal yang merepresentasikan pengakuan bahwa aspek otonomi dalam filsafat ilmu adalah ontologi, epistemologi dan aksiologi ilmu, yaitu ketiga cabang filsafat tersebut merupakan cabang utama

filsafat, yang niscaya dibahas ketika berbicara filsafat, termasuk berbicara tentang filsafat ilmu. Belum dikatakan berbicara filsafat manakala tidak mengikutsertakan ontologi, epistemologi dan aksiologi dalam pembahasannya. Hal khas-unik yang membedakan kajian filsafat dengan kajian bidang lain adalah terletak pada ketiga cabang utama filsafat tersebut. Ontologi secara garis besar berbicara tentang hakikat realitas, atau apa yang disebut yang nyata itu? Epistemologi berbicara tentang hakikat pengetahuan, atau mampukah manusia memperoleh pengetahuan, bagaimana caranya dan bagaimana pula validitas kebenarannya. Aksiologi berbicara tentang hakikat nilai, atau kualitas sesuatu itu sebenarnya riil ataukah tidak dan bagaimana implikasinya?

Hal yang merepresentasikan pengakuan bahwa aspek relasi dalam filsafat ilmu adalah sejarah perkembangan ilmu, yaitu perkembangan ilmu sejak Abad Yunani Kuno sampai abad kontemporer sekarang ini telah menghadirkan berbagai pemikiran tentang metodologi, dan paradigma keilmuan yang turut serta mewarnai perkembangan pemikiran di bidang filsafat ilmu. Sejarah perkembangan ilmu secara garis besar terdiri dari empat babakan, yaitu kosmosentrisme, antroposentrisme, teosentrisme dan logosetrisme.

Aspek otonomi dengan demikian ternisbahkan pada tiga cabang utama filsafat, yaitu ontologi, epistemologi dan aksiologi ilmu yang terkait dengan sejarah perkembangan ilmu mulai dari babakan kosmosentrisme, antroposentrisme, teosentrisme sampai logosentrisme. Tiga cabang utama filsafat tersebut jelas menunjukkan dan mengandaikan kemandirian, keunikan bidang ilmu filsafat yang harus diakui eksistensinya. Pengakuan tersebut walaupun begitu, tidaklah harus mengabaikan

kesatuannya yang mendasar, dan keterkaitannya dalam relasi dengan sejarah perkembangan imu.

Segala jenis dan taraf substansi berbeda secara esensial, namun tetap pula pada keserupaan mendasar[93] Hal itu berarti dalam kerangka metafísika substansi yang relasionalististik diterima suatu asas, bahwa setiap substansi memiliki keseimbangan antara aspek yang satu (otonomi-unik) dengan aspek yang banyak (relasi).

Filsafat ilmu selalu menekankan pada prinsip keseimbangan, sehingga filsafat ilmu menolak individualisme yang hanya menekankan pada karakteristik dasar wilayah kajian filsafati, yaitu ontologi, epistemologi dan aksiologi ilmu. Filsafat ilmu juga menolak kolektifisme yang hanya menekankan pada kajian historis dari perkembangan ilmu dengan segala dimensinya, sehingga tercipta alur kemajuan secara bertahap dari ilmu. Alur kemajuan perkembangan ilmu pada akhirnya berimplikasi signifikan berupa terpisahnya ilmu dari induknya, yaitu filsafat. Keterpisahan ini berakibat juga pada spesialisasi bidang ilmu dengan karakteristiknya masing-masing yang berbeda terutama dengan filsafat, dan hanya berinteraksi secara subjektif dalam gugusan rumpun ilmu. Dengan kata lain filsafat ilmu menolak keterpisahan total antara satu gugusan ilmu dengan filsafat.

Filsafat ilmu dengan prinsip keseimbangan tersebut jelas menolak adanya perilaku yang bersifat polarisasi baik terhadap aspek karakteristik dasar filsafat ilmu sebagai kajian filsafat maupun terhadap aspek relasi ilmu-ilmu dalam satu gugusan ilmu. Pengabaian terhadap salah satu aspek dalam filsafat ilmu jelas akan dianggap perilaku disharmonis yang akhirnya menimbulkan keangkuhan intelektual. Filsafat ilmu sebagai

[93]Ibid., hlm., 38.

substansi akan memberikan kesempatan yang seluas-luasnya kepada setiap diri untuk mempertahankan spesialisasi kepakarannya masing-masing. Akan tetapi, di samping itu juga memberikan kemungkinan penataan secara bertahap menuju perkembangan kehidupan manusia secara lebih baik sebagai "wadah" hidup bersama dalam hubungan yang bersifat interkonektifitas bidang ilmu.

Prinsip tersebut itulah yang memungkinkan digunakannya filsafat ilmu sebagai media perantara terhadap setiap bentuk perilaku yang mengarah pada pengabaian salah satu aspek, dari kedua aspek yang seharusnya dihayati secara harmoni-maksimal. Hal itu jelas mengindikasikan, bahwa filsafat ilmu tidaklah mentolerir setiap bentuk perilaku ilmuwan yang berpotensi mengarah pada keangkuhan intelektual.

3. Aspek permanensi-kebaharuan filsafat ilmu

Sejarah pemikiran metafísika substansi bergerak antara pemikiran yang meyakini ke-tetap-an realitas, dan pemikiran yang meyakini proses terus berubahnya realitas. Persoalan yang harus diajukan adalah apakah realitas itu bersifat tetap, ataukah sebaliknya bersifat serba berubah?

> Metafísika substansi yang substansionalistik, yang biasanya dinisbahkan pada pemikiran substansi Aristóteles, meyakini bahwa realitas itu bersifat tetap, kalaupun ada perubahan itu hanya terjadi pada diri aksidensi. Aristóteles menyebut benda-benda individual dengan istilah substansi. Substansi itu sendiri bersifat tetap, walaupun misalnya, orang mengklaim bahwa Sócrates dulu mempunyai rambut, dan sekarang botak
>
> Metafísika substansi yang menekankan pada relasi dan proses, yang biasanya dinisbahkan pada pemikiran

Whitehead, meyakini bahwa kenyataan itu selalu terus menerus mengalami proses perubahan. Whitehead berkeyakinan bahwa aktivitas dan perubahan merupakan kategori yang lebih mendasar, daripada permanensi.

Penulis sendiri berkeyakinan, bahwa realitas haruslah dipandang melalui kacamata teori metafísika substansi yang relasionalistik. Metafisika substansi yang relasionalistik meyakini, bahwa realitas di samping mengalami proses perubahan, tetapi ada juga sesuatu yang bersifat tetap dalam realitas. Yang tetap dan yang berubah tersebut, berkedudukan sederajat dan seukuran, saling mengandaikan dan menyaratkan.

Pertanyaan yang sama perlu juga diajukan pada filsafat ilmu dengan berdasar pada kerangka teori di atas, apakah yang tetap dan yang berubah dalam filsafat ilmu?

a. aspek permanensi: paradigma keilmuan

Pengertian paradigma menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia diantaranya, yaitu paradigma adalah daftar semua bentukan dari sebuah kata yang memperlihatkan konjugasi (penggabungan inti) dan deklinasi (perbedaan kategori) dari kata tersebut. paradigma adalah model dari teori ilmu. Paradigma adalah kerangka berfikir[97] Menurut kamus komunikasi (1989) definisi paradigma adalah pola yang meliputi sejumlah unsur, yang berkaitan secara fungsional untuk mencapai suatu tujuan tertentu[98] Menurut Robert Fredrichs, seperti yang dikutip oleh Anwar Arifin dalam Wiryanto mendefinisikan paradigma adalah pandangan yang mendasar

[97]Kam, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi ke-3 – Cetakan 1 (Jakarta: Balai Pustaka, 2001), hlm 828.
[98]Onong Uchjana Effendy, *Kamus Komunikasi* (Bandung: Mandar Maju, 1989), hlm., 264.

dari suatu disiplin ilmu tentang apa yang menjadi *subject matter* yang semestinya dipelajari[99] Berbicara paradigma keilmuan tidak terlepas dari ajaran kaum positivisme, konstriktivisme dan *critical theory*.

Positivisme itu adalah suatu paham filsafati dalam alur tradisi pemikiran saintisme yang mengedepan sejak abad 16-17. Apa yang kemudian disebut saintisme (*science, scire*= pengetahuan) ini pertama-tama marak di kalangan para ahli astronomi dan fisika, yang kemudian juga di berbagai cabang ilmu yang lain, bahkan juga yang berkonsentrasi di bidang persoalan kemasyarakatan dan hukum. Sebagaimana tradisi pemikiran yang berparadigma Galilean, yang menjadi cikal-bakal *scientism*, positivisme juga bertolak dari anggapan aksionatik bahwa alam semesta ini pada hakikatnya adalah suatu himpunan fenomen yang berhubungan secara interaktif dalam suatu jaringan kausalitas yang sekalipun dinamik namun juga deterministik dan mekanistik. Di sini fenomen yang satu akan selalu dapat dijelaskan sebagai penyebab atau akibat dari fenomen yang lain. Hubungan sebab-akibat seperti ini dikatakan berlangsung tanpa henti dan tanpa mengenal titik henti di tengah suatu alam objektif yang indrawi, tersimak sebagai kejadian-kejadian yang faktual dan aktual, lepas dari kehendak subjektif siapapun. Dikatakanlah bahwa hubungan kausalitas antar-fenomen itu dikuasai oleh suatu imperatif alami yang berlaku universal, dan oleh sebab itu dapat saja berulang atau diulang, di manapun dan kapanpun asal syarat atau kondisinya tak berbeda atau tak berubah (*ceteris paribus*!). Asal saja fenomen penyebabnya diketahui, dan kondisi tak berubah, maka terulangnya kasus akan selalu dapat saja diperkirakan atau bahkan diramalkan. Positivisme adalah suatu metodologi

scientism yang dipakai untuk menjelaskan liku-liku kehidupan manusia dalam masyarakat.

Berpikir positivistik adalah berpikir nonteleologis (*teleos*=berarah ke suatu tujuan yang final), sehingga terjadinya setiap akibat mestilah secara logis dan lugas diterima sebagai konsekuensi terjadinya suatu sebab. Dari paradigmanya yang nonteleologik seperti itu, kaum positivis tak mengenal istilah *rule of man* atau *rule of human being* atau *rule of "other beings"* (yang supranatural sekalipun). Dalam kehidupan alam yang dikaji oleh IPA ataupun dalam kehidupan manusia yang dikaji oleh IPS, paradigma seperti itulah yang berlaku. Sebagaimana halnya dengan kejadian-kejadian di alam semesta yang tunduk pada suatu hukum yang sifatnya universal dan objektif, kehidupan manusiapun selalu saja dapat dijelaskan dalam wujudnya sebagai proses-proses aktualisasi hukum sebab-akibat yang berlaku universal itu pula. Maka, ini berarti bahwa setiap kejadian dan/atau perbuatan dalam kehidupan manusia pada tatarannya yang individual sekalipun -- selalu saja dapat dan secara ontologik dan epistimologik mestilah dijelaskan dari sisi sebab-sebabnya yang rasional dan alami, dan yang karena itu bersifat ilmiah (*scientific*). Setiap kejadian alam dan perbuatan manusia adalah sama-sama tidak dapat dijelaskan dari substansinya yang berupa niat dan tujuannya itu sendiri (yang moral-altruistik dan bahkan sering metafisikal atau metayuridis!) melainkan dari apa yang tertampakkan dalam wujud-wujudnya yang tersimak itu saja. Mencoba menjelaskan kehadiran suatu peristiwa dari esensinya, dan tidak dari fenomen penyebabnya, adalah suatu usaha yang harus dianggap tidak ilmiah (*unscientific*).

Berpenjelasan seperti itu, kaum positivis ini sesungguhnya menganut paham monisme dalam ihwal

metodologi keilmuan. Artinya, bahwa dalam kajian sains itu hanya ada satu metode saja yang dapat dipakai untuk menghasilkan simpulan yang berkepastian dan lugas. Itulah *scientific method* yang secara objektif benar untuk didayagunakan dalam kajian ilmu, baik yang alam dan hayat (*natural and life sciences*) maupun yang sosial-kultural (*social sciences*). Menurut kaum positivis ini, mempelajari perilaku benda-benda mati dalam fisika dan mempelajari perilaku manusia (yang konon mempunyai jiwa dan ruh) tidaklah perlu dibedakan. Dua macam perilaku dalam ranah yang berbeda ini dikatakan sama-sama dikontrol oleh hukum sebab-akibat yang hanya dapat dijelaskan sebagai imperatif yang berlaku secara universal. Syahdan, memasuki abad 20, sebagaimana dibuktikan dengan diselenggarakannya pertemuan ilmuwan dari berbagai kalangan disiplin sedunia di Wina pada tahun 1928, positivisme kian tampil untuk meneguhkan keyakinannya akan kebenaran monisme dalam metodologi ilmu. Ditegaskan dalam pertemuan itu bahwa hanya ada satu metode untuk menemukan pengetahuan yang akan dapat diakui berkebenaran menurut tolok ilmu (*scientific truth*). Semua upaya manusia untuk memperoleh pengetahuan yang terakui kesahihan (*validity*) dan keterandalannya (*reliabililty*) baik itu pengetahuan tentang fenomen anorganik dan organik maupun tentang fenomen supraorganik (sosial-kultural) mestilah mengikuti metodologi yang sama. Ketika mengikuti aturan-aturan prosedural untuk memperoleh pengetahuan tentang suatu fenomen yang "bersih" dari sembarang unsur yang bersifat evaluatif dan karena tak berada di ranah indrawi yang kasatmata, maka lalu menjadi sulit diukur sebagai variabel.

Diantara ciri-ciri paradigma posistivisme adalah bahwa ilmu pengetahuan dipandang sebagai sesuatu yang ‘bebas nilai’

atau 'netral' atau 'objektif'. Inilah yang menjadi dasar prinsip filosofis pemikiran positivisme. Paham ini mencoba memberi garis demarkasi antara fakta dan nilai. Fakta berdiri sendiri di luar nilai. Dengan begitu subjek peneliti harus mengambil jarak dengan realita dengan bersikap imparsial-netral. Ciri lainnya adalah 'mekanisme', yaitu paham yang mengatakan bahwa semua gejala alam dapat dijelaskan secara mekanikal-determinis seperti layaknya mesin.

Paham posistivisme di atas telah menjadi wacana filsafat ilmu yang sangat mendominasi pada abad ke-20. Hingga dari semakin pervasifnya dominasi tersebut, positivisme bukan hanya menjadi bagian dari paham filsafat ilmu, menurut Ian Hacking ia juga telah dianggap menjadi semacam agama baru karena ia telah melembagakan pandangan-pandangan menjadi doktrin bagi berbagai bentuk pengetahuan manusia, dengan tetap berpegang teguh pada prinsip bebas nilai, objektif, dan sekularismenya.

Paradigma konstruktivisme dapat ditelusuri dari pemikiran Weber dengan ciri khas, bahwa prilaku manusia secara fundamental berbeda dengan perilaku alam. Manusia bertindak sebagai agen dalam bertindak mengkonstruksi realitas sosial. Cara konstruksi yang dilakukan kepada cara memahami atau memberikan makna terhadap perilaku mereka sendiri. Weber melihat bahwa individu yang memberikan pengaruh pada masyarakat tetapi dengan beberapa catatan, bahwa tindakan sosial individu berhubungan dengan rasionalitas. Tindakan sosial yang dimaksudkan oleh Weber berupa tindakan yang nyata-nyata diarahkan kepada orang lain. Juga dapat berupa tindakan yang bersifat "membatin", atau bersifat subjektif yang mengklaim terjadi karena pengaruh positif dari situasi tertentu.

Paradigma Konstruktivisme dalam ilmu sosial merupakan kritik terhadap paradigma positivis. Menurut paradigma konstruktivisme, realitas sosial yang diamati oleh seseorang tidak dapat digeneralisasikan pada semua orang yang biasa dilakukan oleh kaum positivis. Paradigma konstruktivisme yang ditelusuri dari pemikiran Weber, menilai perilaku manusia secara fundamental berbeda dengan perilaku alam, karena manusia bertindak sebagai agen yang mengkonstruksi dalam realitas sosial mereka, baik itu melalui pemberian makna ataupun pemahaman perilaku dikalangan mereka sendiri.

Kajian pokok dalam paradigma konstruktivisme menurut Weber, menerangkan bahwa substansi bentuk kehidupan di masyarakat tidak hanya dilihat dari penilaian objektif saja, melainkan dilihat dari tindakan perorangan yang timbul dari alasan-alasan subjektif. Weber juga melihat bahwa tiap individu akan memberikan pengaruh dalam masyarakatnya tetapi dengan beberapa catatan, dimana tindakan sosial yang dilakukan oleh individu tersebut harus berhubungan dengan rasionalitas dan tindakan sosial harus dipelajari melalui penafsiran serta pemahaman (*interpretive understanding*). Kajian paradigma konstruktivisme ini menempatkan posisi peneliti setara dan sebisa mungkin masuk dengan subjeknya, dan berusaha memahami dan mengkonstruksikan sesuatu yang menjadi pemahaman si subjek yang akan diteliti.

Paradigma konstruktivisme merupakan respon terhadap paradigma positivis dan memiliki sifat yang sama dengan positivis, dimana yang membedakan keduanya adalah objek kajiannya sebagai start-awal dalam memandang realitas sosial. Positivis berangkat dari sistem dan struktur sosial, sedangkan konstruktivisme berangkat dari subjek yang bermakna dan memberikan makna dalam realitas tersebut.

Paradigma *critical theory* lahir melalui salah satu aliran pemikiran kiri baru yang cukup terkenal, yaitu pemikiran Sekolah Frankfurt atau dengan nama lain Institut penelitian sosial di Frankfurt (*Institut für Sozialforschung*) yang didirikan pada tahun 1923 oleh seorang kapitalis yang bernama Herman Weil. Weil merupakan seorang pedagang gandum, yang pada saat mendekati akhir hayatnya "mencoba untuk cuci dosa" dengan mendirikan sekolah Frankfrut ini. Tujuannya membantu masyarakat mengurangi penderitaan di dunia (termasuk dalam skala mikro: penderitaan sosial dari kerakusan kapitalisme).

Paradigma kritikal tidak dapat dilepaskan dari pemikiran filosof Jerman Karl Marx, yang kemudian memunculkan orang-orang yang mengembangan teori Marxian guna memecahkan persoalan yang dihadapi saat ini. Secara umum Mazhab Frankfrut dalam kelahirannya bertujuan untuk mengkritisi pemikiran ilmu sosial. Sasaran kritik dari para pemikir Mazhab Frankfrut yaitu ada lima macam secara umum, yaitu: kritik terhadap dominasi ekonomi, kritik terhadap sosiologi yang pada intinya mengatakan bahwa sosiologi bukanlah sekedar ilmu tetapi harus bisa mentransformasikan struktur sosial dan membantu masyarakat untuk bisa keluar dari tekanan struktur, kritik terhadap paradigma positivis yang memandang manusia sebagai objek (alam) dan tidak sanggup menghadapi perubahan, kritik terhadap masyarakat modern yang telah dikuasai oleh revolusi budaya, dan kritik budaya (birokrasi) yang menyebabkan masyarakat dibatasi oleh mekanisme administrasi.

Pemikiran Mazhab Frankfrut muncul karena kekecewaan terhadap pengaruh paradigma positivis, dimana melahirkan perspektif objektif yang pengaruhnya masuk ke dalam seluruh disiplin ilmu pengetahuan. Kenyataan paradigma positivis ini

yang menimbulkan krisis dalam jangka waktu yang lama, oleh karena itu Mazhab Frankfut menawarkan pemikiran alternatif yang baru yaitu Teori Kritis.

b. aspek kebaharuan: metodologi keilmuan.

Setiap metode dari ilmu-ilmu yang ada dapat dibedakan satu dengan yang lainnya. metode ilmu-ilmu alam lain dari metode ilmu-ilmu sosial, dan lain pula dari metode ilmu-ilmu budaya (*Geisteswissenschaften*). Masing-masing ilmu boleh dikatakan mempunyai metodenya sendiri[104] Kendatipun demikian, ada proses metodis tertentu yang berlaku bagi semua ilmu. Kalau demikian, maka proses metodis tersebut paling tidak harus selalu diperhatikan manakala penulis menghendaki metode atau langkah-langkah pencapaian tujuan dari kegiatannya mau disebut sebagai ilmiah. Metode keilmuan semacam itulah yang kemudian menjadi obyek dari metodologi secara umum di atas. Akan tetapi, metodologi dalam susunan ilmu kefilsafatan juga masih merupakan salah satu cabang, atau salah satu bagian dari filsafat yang sering pula disebut teori tentang metode.

Metodologi berkaitan dengan tindakan manusia. Metodologi memberi petunjuk pelaksanaan tertentu kepada manusia, bagaimana harus mengatur kegiatannya dan alat-alat apa saja yang harus disediakannya, sehingga ia dapat memperoleh pengetahuan ilmiah seperti yang dicita-citakannya.

Untuk memperoleh gambar pemahaman yang agak lengkap tentang metodologi seperti yang dimaksudkan di atas, menurut Menne ada baiknya kalau dapat dikemukan contoh pengertian daripadanya sebagaimana yang dikemukakan oleh para filsuf dan logikawan. Sehingga orang dapat mencoba untuk

membangun sebuah pengertian komprehensif dan sintesis pribadi bagi usaha keilmuan yang sungguh diminatinya. Marilah kita coba dan ikuti saran Menne sebagimana ia sendiri pun melaksanakannya. Dalam bukunya tentang logika (II,3), Ch. Sigwart (1830-1904) misalnya, mendefinisikan metodologi sebagai ilmu yang mempunyai tugas untuk memberikan petunjuk pelaksanaan yang dengan perantaraan kegiatan berfikir yang berangkat dari suatu keadaaan yang diberikan oleh gambaran dan pengetahuan lewat penggunaan aturan yang diberikan oleh alam, tujuan - yang telah diletakkan oleh pemikiran manusia secara sempurna, dalam arti lewat pengertian yang sungguh-sungguh pasti dan putusan yang sungguh-sungguh beralasan kuat - dapat dicapai. Dari definisi di atas, kendati orang tidak harus terpancang pada kata demi kata daripadanya, paling tidak telah dapat diperoleh gambaran yang kira-kira pernah menjadi maksud dan perhatian utama metodologi. Akan tetapi, oleh karena di sana orang harus berbicara tentang pengertian dasar dari metodologi tersebut, maka ada baiknya juga, kalau dapat berkenalan lebih lanjut dengan beberapa pikiran para filsuf dan logikawan lainnya yang berpengaruh sebelum, sezaman dan sesudahnya sebagai perbandingan, seperti yang telah dipilih dan disusun oleh Menne (yang berlatar belakang bahasa dan kebudayaan Jerman) sebagai berikut.

Menurut Immanuel Kant (1724-1804) yang disebut metode ialah cara yang digunakan untuk mengenal obyek, sehingga dengannya sebuah obyek tertentu dapat dikenal dengan baik. Menurut Jakob Friedrich Fries (1773-1843), metode adalah cara berdasarkan aturan-aturan yang niscaya (system der Logik, 508). Johann Friedrich Herbart (1776-1841) menyatakan, bahwa metode merupakan keterangan dengan cara menjabarkan

sesuatu dari prinsip-prinsip (*Einleitungin die Philosophie*, psl. 13). Konstantin Gutberlet (1837-1928) menyebut metode sebagai suatu aturan bersama sedemikian rupa dari alat, yang melaluinya suatu tujuan dapat dicapai (Logik, 136). Benno Erdmann (1851-1928) menjelaskan metode sebagai cara suatu ilmu memperoleh putusan yang berlaku tentang obyeknya (Logik I, II). Bagi Rudolf Stammler (1856-1938), metode meliputi aturan-aturan yang dengan semua itu suatu bahan pengetahuan atau kehendak dalam arti pandangan yang utuh ditentukan dan dinilai secara mendasar (*Lehre vom richtigen Recht*, 349). Walter Dubislav (1895-1937) mendefinisikan metode sebagai setiap cara pemakaian, yang dibuat dari suatu obyek untuk mencapai tujuan (*Die Definition*).

Ketujuh batasan pengertian di atas menunjukkan tanda-tanda yang dapat diraba, bahwa kesemuanya kurang lebih sama saja. Akan tetapi, dari sana mereka pun kelihatannya serentak mau menunjukkan pula betapa sukar sesungguhnya mendefinisikan secara tepat yang disebut "metode" itu. Di samping itu, mereka pun agaknya masih ingin pula dengan cara itu menuntun orang ke dalam persoalan metodologi itu sendiri sedemikian rupa, sehingga orang dapat memahami, bahwa persoalan definisi itu pada akhirnya merupakan salah satu bagian dari metodologi yang paling mendasar dan menentukan. Salah satu tokoh yang berbicara metodologi keilmuan adalah Feyerabend.

Bersama-sama dengan Imre Lakatos, Karl Popper, dan Thomas Kuhn, Paul Feyerabend (1924-1994) dikenang salah satu sebagai tokoh utama perlawanan terhadap kemapanan positivis yang menghegemoni perkembangan ilmu-ilmu. Seperti kolega-koleganya, Feyerabend juga berasal dari latar belakang ilmu eksak (fisika) yang justru lebih berdampak besar terhadap

perkembangan filsafat ilmu dalam area kajian humaniora daripada ke wilayah ilmu-ilmu alam.

Arah pemikiran yang liar mungkin menjadi salah satu ciri utama yang tidak bisa dilepaskan dari sosok pemuda kelahiran Wina, tahun 1924 ini. Karya momumentalnya, *Against Method* (1975), menjadi titik tolak pemikirannya untuk mendobrak semua tatanan metodologis keilmuan yang seolah sudah terikat erat setiap sekatnya. Dari buku inilah kemudian muncul frasa antikredo "*anything goes*" yang kemudian identik dengan pemikirannya.

Anything goes sebenarnya merupakan salah satu dari beberapa inti pemikiran anarkhisme metodologi Feyerabend. Selain *anything goes*, prinsip kontra induksi (*counter inductive*) wajib dipertimbangkan sebagai sarana metodologi yang baru. Kontra induksi dimaksudkan untuk mengatasi masalah kesenjangan teori dan fakta akibat penerapan sistem induksi dengan instrumen verifikasi maupun falsifikasinya. Fakta-fakta yang terpinggirkan karena tidak memenuhi syarat-syarat dalam sistem induksi inilah yang oleh Feyerabend berusaha diakomodasi dan digunakan sebagai standard kritik dalam konsep kontra induksinya, tetapi dengan tidak berusaha mengganti sistem induksi tersebut.

Prinsip kontra induksi ini yang kemudian bertautan dengan pandangan Feyerabend terhadap ketergantungan observasi pada teori (masih tetap dalam tema menyerang sistem induksi!). Observasi memang masih merupakan instrumen utama dalam memperoleh ilmu, tapi Feyerabend menolak klaim bahwa terdapat observasi murni (*bare observation*) yang menegasikan subyektivisme manusia. Pengamatan apapun oleh manusia akan sangat dipengaruhi oleh teori maupun konsep. Di sisi yang lain, pemikiran ini berlanjut pada aspek keterkaitan

bahasa dengan teori. Postulat positivisme logis dengan *picture-theory*-nya ditentang keras karena potensi distorsi yang terjadi membuat bahasa tidak lagi sebagai alat untuk menggambarkan realitas, tapi juga membentuk kejadian.

Prinsip lain yang diajukan merupakan prinsip ketidaksepadanan dalam melihat, dengan meminjam konsepsi Thomas Kuhn, perubahan paradigma yang terjadi. Contoh-contoh dari perubahan revolusioner dalam perkembangan ilmu fisika menjadi pertimbangan utamanya. Ketidakcocokan dan inkonsistensi antara satu teori dengan teori yang lain dalam beberapa kajian keilmuan sudah dianggap lumrah, dan tentu membuka jalan untuk semakin menyebarkan pandangan-pandangan pluralis mengenai keilmuan.

"*Anything goes*" dalam "*Against Method*" disebutnya sebagai satu-satunya prinsip yang harus dipertahankan dalam setiap tahap perkembangan manusia. Sebegitu pentingkah "apapun boleh" ini bagi feyerabend? Apakah tidak ada suatu standar dalam perkembangan keilmuan seperti yang digembar-gemborkan oleh positivisme selama ini? Feyerabend sebenarnya tidak ingin terlalu menyebarkan pandangan "aneh"nya ini. Tetapi, pengaruh dari pemikiran-pemikiran Kuhn, kemudian gurunya, Sir Karl Popper, serta sahabatnya, Imre Lakatos, serta mulai menggeliatnya mazhab fisika kuantum dalam menggoncangkan pondasi klasik newtonian, menyebabkan Feyerabend tak kuasa lagi untuk bergabung dengan pendekar-pendekar keilmuan ini untuk terjun langsung ke gelanggang filsafat ilmu. Mengenai Lakatos, Feyerabend bahkan mempunyai kesan unik, dalam suatu acara Lakatos mendorong kemudian mengancam Feyerabend untuk segera menulis ide-ide anehnya tersebut.

Titik awal pemikiran mengenai metodologi keilmuan Feyerabend justru merupakan reaksi ketidaksetujuan terhadap pemikiran Popper yang notabene merupakan gurunya di *London School of Economics*. Feyerabend bahkan secara tegas menyangkal metode falsifikasi Popper. Falsifikasi Popperian sendiri mengasumsikan bahwa setiap teori keilmuan harus selalu difalsifikasi untuk mencapai sebuah teori yang lebih sempurna. Di sini Feyerabend memunculkan arus pluralis, bukannya memfalsifikasi, tapi terus memacu perkembangan teori-teori keilmuan baru dan terus mempertahankannya.

Sikap sentimen terhadap uniformitas ini mungkin bisa kita dapatkan gambarannya dari lagi-lagi buku "*Against Method*". "Kebulatan suara dan pendapat mungkin cocok bila diterapkan di gereja, untuk para penakut, untuk para korban dari beberapa mitos kuno maupun modern, atau untuk mereka yang lemah, dan pengikut dari suatu tirani. Aneka ragam pendapat sangat diperlukan dalam mencapai pengetahuan yang obyektif.

Sudah jelas solusi apa yang diungkapkan oleh Feyerabend dalam mencapai perkembangan keilmuan, yaitu *anything goes*. Daripada menganut suatu bentuk metodologi tunggal dalam mengembangkan keilmuan, seperti kaum positivisme, munculnya metode maupun metodologi keilmuan yang berbeda untuk ikut berkontestasi dalam mengembangkan suatu disiplin keilmuan dirasa lebih berguna. Konsekuensinya, apapun hipotesis maupun teori yang digunakan, baik itu rasional maupun yang paling tidak masuk akal, harus diakui sebagai sebuah bagian dari metodologi keilmuan.

Kemudian tolak ukur keberhasilan dari teori-teori yang baru tersebut tidak harus selalu mengekor teori lama, ataupun harus mengacu kepada suatu bentuk yang dianggap mendekati

sempurna. Kemunculan teori-teori baru itupun sudah dianggap sebagai kemajuan karena memang sangat sulit untuk memunculkan paradigma-paradigma lain dengan berbagai faktor akademis maupun budaya dan politik yang ikut mengekang jalannya suatu keilmuan. "Ada pemisahan antara negara dan gereja, tapi tidak ada pemisaha antara negara dan ilmu", demikian protes Feyerabend terhadap banyaknya "tangan-tangan gaib" yang ikut mendikte perkembangan suatu keilmuan tertentu.

Anarkhisme metodologis yang ditawarkan Feyerabend di sini bukan merupakan sebuah bentuk penggulingan *status quo* keilmuan. Konsentrasi justru lebih diarahkan pada munculnya paradigma-paradigma lain dengan tidak menegasi keilmuan yang terlebih dulu mendominasi. Kebebasan bagi status quo maupun metode-metode alternatif untuk terus mengembangkan keilmuan tanpa limitasi maupun hambatan dalam aspek epistemologis inilah yang merupakan karakter khusus dari anarkhisme metodologis ala Feyerabend.

Sumbangsih terbesar Feyerabend dalam filsafat ilmu bukan karena dia mengacaukan tatanan metodologis yang ada. Peran Feyerabend dalam terus memunculkan semangat mengakselerasi munculnya keragaman metode keilmuan untuk menghindarkan absolutisme dan potensi kejatuhan ilmu menjadi alat bagi tirani yang berkuasa. Feyerabend juga tidak membenci keberadaan ilmu (anti-*scence*). Potensi ilmu dalam perkembangan peradaban manusia yang kemudian rusak karena terjatuhnya para ilmuwan dalam keseragaman dan tirani itulah yang berusaha dinegasikan oleh Feyerabend.

Melihat realitas, memang sangat sulit sekali gagasan ideal Feyerabend ini tercipta karena kukuhnya dominasi suatu keilmuan tertentu yang kemudian dianggap sebagai suatu

dogma yang tidak boleh diubah. Dalam kajian-kajian eksak, mazhab fisika kuantum mungkin telah sedikit banyak mengguncang pondasi-pondasi kuantifikasi dan status fisika sebagai "*hard science*". Akan tetapi justru dalam kajian-kajian ilmu humaniora, metodologi positivis yang erat dengan metode kuantifikasi seakan tidak mempunyai rival pendamping yang sepadan. Apalagi, *status quo* yang didapat positivisme ini tak jarang juga mendapat legitimasi dari tirani yang berkuasa untuk terus melanggengkan kekuasaannya. Karena itulah, kondisi ideal dimana metode keilmuan yang dominan bisa bersanding dengan berbagai macam metode-metode alternatif akan sangat sulit terealisasi.

Paradigma seperti yang telah dipaparkan di atas merupakan kerangka berpikir yang meliputi sejumlah unsur yang berkaitan dengan suatu tujuan tertentu sebagai model dari suatu ilmu. Sedangkan metodologi berdasar paparan di paragraf terdahulu adalah cara yang digunakan untuk mengenal suatu obyek berdasarkan aturan dan prinsip-prinsip ilmiah menuju suatu tujuan tertentu. Dengan demikian terdapat keterkaitan yang erat, bahwa paradigma suatu ilmu sangat menentukan cara "memperlakukan" suatu objek dalam kerangka mencapai suatu tujuan berupa pengetahuan ilmiah.

Seluruh uraian di atas meyakinkan penulis untuk mengatakan, bahwa aspek permanensi dalam filsafat ilmu adalah paradigma keilmuan. Keyakinan tersebut didasarkan pada aspek otonomi filsafat ilmu, yaitu ontologi, epistemologi dan aksiologi ilmu. Hal itu mengindikasikan bahwa pemikiran para filsuf di bidang keilmuan selalu dilandasi oleh kedalaman pemahamannya tentang ontologi, epistemologi dan aksiologi ilmu. Dengan ontologi ilmu paradigma keilmuan akan memperoleh pendasaran mengenai karakteristik objek yang

akan ditelaah. Dengan epistemologi ilmu paradigma keilmuan akan memperoleh pendasaran mengenai validitas kebenaran objek yang ditelaah. Sedangkan dengan aksiologi ilmu paradigma keilmuan akan memperoleh pendasaran mengenai faktor heuristik ketika dalam proses penelaahan objek yang akan dijadikan sebagai data keilmuan.

Aspek kebaharuan dalam filsafat ilmu adalah metodologi keilmuan. Hal ini didasarkan pada sebuah argumentasi, bahwa metodologi keilmuan berkaitan erat dengan aspek relasi filsafat ilmu, yaitu sejarah perkembangan ilmu. Tak bisa dipungkiri bahwa sejarah perkembangan ilmu turut menentukan segala perdebatan di seputar mainstream metodologi keilmuan yang ada Sekarang. Mulai dari perdebatan antara metodologi keilmuan "data empiris" versi August Comte, metodologi keilmuan "faksifikasi" versi Kart Raimund Popper, metodologi keilmuan "hermeneutika" versi Wilhelm Dilthey sampai kemunculan metodologi keilmuan "kritisisme" versi Jurgen Habermas, yang telah memberikan arah berbeda dalam pengkajian pemberdayaan fenomena sosial-kemasyarakatan. Perkembangan ilmu di abad modern dan post-modern sekarang ini telah pula memunculkan metodologinya masing-masing. Bahkan metodologi ilmu kebahasaan turut meramaikan perdebatan di seputar metodologi keilmuan, dengan metodologi khas ilmu-ilmu bahasa (*linguistic*). Tak terkecuali juga metodologi keilmuan "*anything goes*" versi Feyerabend, yang mencoba memberikan solusi terhadap kebekuan metodologi keilmuan yang dianggapnya bersifat *status quo*.

3. Aspek imanensi-transendensi filsafat ilmu

a. Aspek imanensi: struktur fundamental ilmu

Sejak Nikolous Kopernikus (1473–1543) menemukan teori heleosentris, yaitu bahwa matahari berada di pusat alam semesta dan bahwa bumi memiliki dua macam gerak: perputaran pada porosnya dan perputaran mengelilingi matahari, ilmu pengetahuan berkembang bergerak dengan kecepatan tinggi. Penemuan-penemuan baru spektakuler dalam berbagai disiplin ilmu merangsang kegiatan ilmiah. Ghirah yang demikian tingga mendorong para ilmuan untuk menganalisis berbagai macam problem ilmu pengetahuan baik pada dataran teoritis seperti telaah ulang terhadap orientasi dan kepastian kebenaran ilmu pengetahuan maupun pada tingkat yang lebih empiris, yaitu mengenai kemungkinan untuk dilakukannya pengembangan eksperimentasi ilmiah.

Di era modern dimana ilmu pengetahuan telah menyatu dan menjadi bagian dari nadi kehidupan manusia, upaya rekonstruksi dan pengujian ulang teori-teori ilmu dan mengkritisi aktivittas ilmiah menjadi mendesak untuk direalisasikan. Hal ini agar menjaga bagian dari penyegaran kembali semangat penelitian ilmiah untuk pengembangan ilmu pengetahuan.

Archie J. Bahm melalui tulisan "*what is* "*science*" mencoba menelaah kembali keotentikan dan nilai kegiatan ilmiah. Menurutnya dalam kegiatan ilmiah ada enam poin penting yang mestinya diingat dan diperhatikan oleh para peneliti. keenam pokok komponen ilmu tersebut adalah; problem, sikap, metode, aktivitas, penarikan kesimpulan dan efek dari ilmu. Untuk lebih jelasnya, di bawah ini akan diuraikan berturut-turut keenam komponen yang telah disebutkan tersebut.

1. Problem

Tanpa ada masalah maka tidak mungkin ada apa yang disebut ilmu pengetahuan. Dengan kata lain dapat dikemukakan bahwa jika masalah ilmu pengetahuan tidak ada maka otomatis tidak akan ada solusi permasalahan dan tentunya pula kemustahilan akan adanya ilmu pengetahuan. Dengan demikian, penyelesaian awal yang dapat dilakukan adalah meletakkan pondasi yang kokoh yang mampu mengikat kegiatan-kegiatan ilmiah berikutnya. Oleh karena itu, pada tempatnya jika mempertanyakan; Apakah yang menyebabkan munculnya masalah dalam ilmu? Apakah semua masalah adalah merupakan masalah ilmu?

Dalam menaggapi pertanyaan di atas, para ilmuan menawarkan beragam jawaban. Bagi Archie J. Bahm yang terpenting adalah mengenali karakter problem itu sendiri. Menurutnya ada tiga karakter problem ilmu yang harus diperhatikan yaitu :

Pertama, problem komunikasi [publikasi] ilmu pengetahuan. Tidak peduli apakah semestinya disebut sebagai "ilmu" kecuali hal itu dapat dikomunikasikan. Jika seseorang menemukan problem ilmu lalu kemudian hari ia mampu menyelesaikan problem ilmu tersebut akan tetapi hal itu oleh disebabkan sesuatu hal tidak dapat dikomunikasikan atau dipublikasikan maka kita sangat sulit untuk memutuskan apakah itu dapat disebut pekerjaan berharga atau merupakan kegiatan sia-sia. Komunikasi memang dapat dianggap sudah cukup. Akan tetapi masalah ilmu tidak menghasilkan status apa-apa. Oleh karena itu, komunikasi menjadi bagian dari problem ilmu.

Kedua, problem sikap. Tidak peduli apakah semestinya disebut "ilmu" kecuali hal itu dapat dilaksanakan dengan sikap

ilmu pengetahuan. Mengenai sikap ilmu akan diuraikan lebih lanjut dibawah.

Ketiga, Problem metode. Tidak masalah apakah semestinya disebut "ilmu" kecuali hal itu dapat dilaksanakan dengan metode ilmu. Keberadaan ilmu adalah merupakan persoalan kesepakatan antara para ilmuan. Ilmu sepenuhnya berarti ketika enam komponen pokok yang telah dikemukakan di atas ada, dan ada bersama kapasitas ilmu iti sendiri. Sekalipun ilmu sudah ada dalam dirinya seperti masalah yang sejak awal memang ada dalam dirinya.

2. Sikap

Seperti yang telah dikemukakan terdahulu, komponen ilmu yang kedua adalah sikap ilmu yang meliputi enam karakteristik.; keinginan tahu, spekulatif, kemauan untuk bersikap objektif, kemauan untuk menunda putusan (hasil penelitian), dan yang terakhir kesementaraan. Keenan karakter ini akan diuraikan berturut turut dibawah ini.

Pertama, keinginan tahu. Keinginan tahu disini bukanlah keinginan tahu yang tak berarti. Keinginan tahu disini adalah keinginan tahu akan keberadaan sesuatu. Keinginan tahu untuk banyak hal sepanjang berhubungan dengan ilmu pengetahuan. Keinginan tahu semacam ini diharapkan mampu berkembang kearah penyelidikan, investigasi, pengujian, eksplorasi, petualangan dan akhirnya pada eksperimentasi.

Kedua, sikap spekulasi. Spekulasi disini sifatnya bukan spekulasi yang tak berarti, tetapi spekulasi disini dalam pengertian melakukan permenungan atau refleksi untuk mencoba menyelesaikan problem dengan berbagai macam cara. Dengan berusaha dan kemauan yang kuat untuk membuka jalan bagi ditemukannya jawaban yang jelas.

Ketiga, rela untuk bersikap obyektif. "Objektivitas" disini merupakan salah satu bagian dari sikap subyektif. Objektifitas meliputi enam hal yakni; kemauan untuk mengikuti sikap keinginan tahu ilmu, dimanapun ia berada. Dengan mengikuti hal itu diharapkan dapat membawa pada penyelidikan "masalah" yang lebih mendalam. Yang kedua adalah kemauan untuk dipandu oleh eksperimentasi dan akal. Empirisme ekstrim dan rasionalisme ekstrim sering kali berupaya memisahkan keduanya dengan berbagai macam argumentasi masing-masing. Ketiga, kemauan untuk menerima (data). Data kadangkala diperoleh melalui eksperimentasi pada saat melakukan observasi terhadap objek. Keempat, kemauan untuk mengubah sikap terhadap objek. Ketika seseorang menemukan sesuatu yang baru terhadap objek penyelidikannya maka dia harus mau merubah sikap sebelunnya terhadap objek yang sama. Kelima, kesadaran akan khilaf. Keenam, Kemauan untuk bertahan. Sekalipun tidak ada peraturan yang baku sampai kapan orang harus mempertahankan kebenaran hasil penelitiannya, akan tetapi sikap mempertahankan merupakan bagian dari sikap ilmiah.

Keempat, keterbukaan – berpikir. Keterbukaan diri merupakan salah satu dari sikap ilmu. Keterbukaan dibutuhkan dalam pengembangan ilmu. Termasuk keterbukaan adalah mempertimbangkan penggunaan metodologi, evidensi, dan toleransi kepada yang lain.

Kelima, Kemauan untuk menangguhkan putusan. Ketika seseorang menemui kendaladalam penyelidikan objek penelitian atau masalah yang berkenaan dengan penelitian dan belum menemukan pemahaman yang benar dan solusi, hendaknya si peneliti rela untuk untuk tidak menuntut "ngotot"tetapi mau untuk menundanya.

Keenam, kesementaraan. Tidak hanya hipotesis yang tidak terbukti tetapi juga pelaksanaan hipotesis bahkan juga seluruh usaha ilmu menjadi bagian dari sikap sementara ilmiah.

3. Metode

Perhatian Archie J. Bahm kepada metode tertuju ke arah sifat metode ilmu pengetahuan yang harus berkenaan sebagai hipotesis pengujian lebih jauh. Sebab esensi dari ilmu adalah metode itu sendiri. Ilmu sebagai teori-teori adalah sesuatu yang selalu berubah-ubah dan tidak ada kesepakatan mengenainya. Beberapa hal yang berkenaan dengan metode di antaranya adalah:

a. Metode versus metode-metode. Kontroversi yang membingungkan adalah kelalaian membedakan antara ilmu dan ilmu-ilmu. Dan ada yang berasumsi bahwa metode saintifik adalah metode satu-satunya yang layak dan ada pula kelompok yang menentang asumsi ini. Archie J. Bahm menanggapinya dengan mempertanyakan apakah metode ilmu itu satu atau banyak? Apakah pada kedua pandangan tersebut ada kebenaran? Permasalahan ini diuraikan olehnya dengan panjang lebar. Terlebih-lebih yang berhubungan dengan bahwa metode itu banyak. Fakta bahwa metode itu memiliki bermacam jalan.

   Pertama, setiap ilmu mempunyai metode terbaiknya sendiri yang sesuai untuk problem yang dihadapi. Hal ini sangat jelas misalnya dalam bidang biologi bahwa biologi harus menggunakan miskroskop dan astronomi menggunakan teleskop. Dan jelas pula bahwa seorang biolog mampu menggunakan kontrol group dan seorang astronom tidak mampu mengontrol objek mereka.

Kedua, setiap problem khususboleh jadi menuntut adanya metode khusus untuk menemukan jawaban problem yang ada.

Ketiga, ditinjau dari sejarah, para ilmuan dalam wilayah yang sama dalam waktu yang berbeda menggunakan metode yang berbeda oleh karena perbedaan perkembangan situasi dan teknologi.

Keempat, Pada saat ini perkembangan yang cepat dari beberapa ilmu dan teknologi yang demikian saling berkaitan menurut percepatan perkembangan metodologi-metodologi baru untuk mengatasi dinamika problem yang berbelit-belit.

Kelima, sekalipun seseorang mengkonstruksi diri dalam bidang "ilmu metode" harus mengenalkan bahwa metode itu sendiri mempunyai tingkatan-tingkatan yang menuntut perbedaan-perbedaan metode disetiap tingkatan.

b. Metode ilmu. Yang dimaksud metode ilmu di sini meliputi lima langkah. Archie J. Bahm berbeda pendapat dengan aliran empirisme tradisional Inggris dan pragmatisme Amerika. Lima langkah yang dimaksud oleh Archie J. Bahm tersebut adalah; kesadaran akan problem, menguji problem, bermaksud memberikan solusi, menguji maksud (tujuan), solusi masalah. Di bawah akan diuraikan secara berturut-turut langkah-langkah tersebut.

Pertama, kesadaran akan problem. Tidak ada masalah maka tidak ada ilmu. Kesadaraan adalah sesuatu yang sulit untuk dipahami memancing keraguan tentang keyakinan. Jika seseorang merasa terbantu atau merasa mendapat harapan atau merasa tidak mampu untuk menangani sesuatu yang sulit hal ini bukanlah problem ilmu. Satu atau relative beberapa macam problem dapat diterima sebagai

ketidak mampuan dirinya. Seseorang harus berkeinginan untuk mencoba memberikan solusinya sebelum hal itu bisa menjadi berkualitas sebagai ilmu, hal ini dapat dikatakan sebagai problem ilmu.

Kedua, menguji masalah (problem). Menguji problem harus dimulai dengan observasi, dengan maksud berusaha memahaminya yang pada akhirnya berusaha mencari solusi.

Ketiga, bermaksud menemukan solusi. Solusi harus jelas dan sesuai dengan problem yang dihadapi. Dorongan inisiatif sering kali secara spontan muncul dari inisiatif observasi problem. Tetapi klarifikasi progresif atas problem kelihatannya lebih memadai.

Keempat, pengujian maksud. Disini ada dua macam pengujian yang dapat dibedakan. Pertama, mental testing dan kedua, operational testing.

Kelima, solusi masalah. Maslah-masalah boleh jadi sisa ilmu sekalipun masalah-masalah tersebut tidak mndapat solusi. Masalah-masalah itu boleh jadi sekalipun hal itu kelihatan tidak dapat solusi dengan metode yang diketahui sekarang ini. Akan tetapi tujuan dan maksud metode adalah tetap untuk memberikan solusi bagi problems.

4. Aktivitas

Ilmu adalah apa yang dilakukan oleh para ilmuwan, yang biasanya disebut penelitian ilmiah dan mempunyai dua aspek, yaitu individual dan sosial. Di sini Bahm menjelaskan kembali pemikirannya bahwa ilmu tidak bisa lepas dari muatan nilai. Aktivitas ilmiah seorang ilmuwan antara lain dibentuk oleh laboratorium atau lingkungan tempat dia bekerja, dibentuk oleh koleganya, kebiasaan, ukuran, pengetahan, pendapat dan moral

mereka. Selain itu juga adanya keterkaitan dengan aktivitas lainnya, yang mempunyai kontribusi pada kesehatan dan kesejahteraanya. Dalam peranannya sebagai anak, suami, ayah, warga Negara dan lain-lain, kesemuanya itu dipengaruhi oleh ketakutan, antusiasme, toleransi dan harapan.

Secara sosial aktivitas ilmiah juga dipengaruhi oleh kepentingan dari luar seperti populasi penduduk, politikus dan eksekutif bisnis. Hal ini dikarenakan suatu penelitian ilmiah juga membutuhkan pembiayaan.

5. Kesimpulan

Kesimpulan adalah pemahaman yang dikembangkan sebagai suatu hasil pemecahan masalah. Sekalipun demikian, dengan adanya tuntutan demi memperoleh objektivitas ilmiah, maka tak dapat dihindari bahwa kesimpulan selalu bersifat sementara. Oleh karena itu sikap, metode dan aktivitas ilmiah sebagai sarana ke arah objektifitas ilmiah merupakan sasaran ilmu, yang selalu dibenarkan keberadaannya.

6. Dampak

Konsep normatifitas yang telah terlihat sejak awal dari tulisan ini memang dicanangkan oleh Archie J. Bahm pada bagian ini begitu jelas terlihat. Bahkan Archie J. Bahm menghimbau dengan ajakan yang sarat dengan muatan aksiologis sebagai "kewajiban" sang ilmuwan. Menurutnya implikasi ilmu secara garis besar dapat dibedakan menjadi dua, yaitu *pertama* dampak ilmu pada teknologi dan industri melalui ilmu terapan**.** *Kedua,* dampak ilmu pada atau di dalam masyarakat dan peradaban. Konsep Bahm tentang normatifitas didasarakan pada hubungan yang erat antara teknologi dan industri dengan ilmu, walaupun secara hakiki keduanya

berbeda. Ia mendasarkan pandangannya pada beberapa pendapat, antara lain bahwa ilmu murni dan teknologi tidaklah saling berlawanan, tetapi dalam tinjauan sejarah yang panjang justru menyingkapkan bahwa keduanya saling menghasilkan, melengkapi dan saling menguntungkan. Demikian juga industrialisasi yang meluas dan cepat, yang dihasilkan dari ilmu, pada akhirnya mempunyai pengaruh balik pada ilmu dan perubahan sifat dasar ilmu itu sendiri.

Dalam pembahasan tentang dampak sosial, dimulai dari tindakan mengafirmasi ilmu dan teknologi, akhirnya Bahm sampai pada suatu pemikiran yang bersifat ideologis. Pada tahap ini, menurutnya peradaban berkaitan dengan cara ilmu mengembangkan dan membentuk aspek lainnya dalam setiap peradaban. Meskipun penemuan penting telah dihasilkan, seperti pada peradaban Cina dan Hindu, tetapi perkembangannya masih jauh tertinggal di belakang peradaban Barat yang didasarkan atas pemikiran Yunani Kuno.

Dampak ilmu dan teknologi begitu besar, tidak hanya dampak positif yang ditularkan, namun memberikan dampak negatif juga. Proses ini beserta dampaknya tidak dapat dikembalikan lagi dan akan terus berlangsung. Seperti peristiwa Hiroshima, bom nuklir yang dikkhawatirkan oleh dunia keberadaannya tetapi dikembangkan dan polusi yang telah mengancam kehidupan meminta penanggulangan secara serius. Atas dasar ini menurut Bahm ilmu harus dibangun dan dikembangkan atas dasar nilai-nilai, etika, religiusitas yang membimbing ke arah kesejahteraan manusia Pelajaran yang diperoleh dari tulisan Archie J. Bahm di atas setidaknya sebagai berikut:

Kausa Historis. Ada beberapa latar sejarah dari ide-ide Bahm yang tertuang dalam tulisannya itu, diantaranya, Dalam

aspek metodologi ilmu. Bahm menulis buku tersebut untuk melawan kekuasaan tradisi Empirisme Inggris dalam filsafat ilmu. Tradisi Empirisme menyatakan empat langkah utama (sebagai metode) dalam ilmu, yaitu observasi data, klasifikasi data, memformulasikan hipotesis dan verifikasi hipotesis. Keempat hal inilah yang dikritik Bahm, sehingga ia mengajukan lima langkah metode ilmiah yaitu sadar akan atau mengetahui suatu masalah, menguji masalah, mengajukan atau menawarkan solusi, menguji tawaran-tawaran tersebut, dan memecahkan masalah. Di samping mengkritik Empirisme, Bahm juga mengambil Pragmatisme. Hal ini dapat dilihat dari pandangannya bahwa sains itu bertujuan mencari solusi dan pemecahan suatu masalah. Selain itu, Bahm mengambil juga rasionalisme dan mendamaikannya dengan empirisme. Hal tersebut dapat dilihat pada idenya tentang sikap obyektif

Dari sisi sejarah ilmu, Bahm melihat keterpurukan ilmu pengetahuan dalam bias-bias aliran-aliran pemikiran. Hal tersebut menurut Bahm dapat merusak metode dan hasil penelitian ilmiah. Dari segi efek, Bahm melihat kelebihan dan kekurangan dari pengaruh IPTEK di dunia Barat terhadap masyarakat, ekonomi, politik, pendidikan dan kondisi kesehatan. Kelebihannya adalah pertambahan kesejahteraan, penaklukan semesta, kehidupan standar dalam pendidikan, politik dan kekuatan militer, dan lain sebagainya. Sedangkan kekurangannya adalah kelebihan populasi, mekanisasi kehidupan, polusi, demoralisasi dan lain sebagainya. Bahm melihatnya sebagai ketidakseimbangan. Perkembangan IPTEK menurut Bahm harus juga diimbangi oleh perkembangan aksiologi, etika, ilmu agama dan sosiologi.

Aspek-aspek normatif. Secara umum, dalam tulisan Bahm tersebut sarat dengan ide-ide dan usulan-usulan yang bersifat

normatif. Hal tersebut dapat dipahami karena tulisan Bahm tersebut adalah hasil refleksi dan kolaborasi yang dilakukan Bahm antara ilmu pengetahuan dan aksiologi serta religi. Aspek-aspek normatif tersebut (secara garis besar) dapat dilihat dalam beberapa hal berikut ini, memasukkan sikap ilmiah, aktivitas ilmiah dan efek yang akan ditimbulkan oleh ilmu pengetahuan dan teknologi terhadap manusia ke dalam komponen sifat dasar ilmu pengetahuan. Biasanya, ilmu hanyalah berkutat pada masalah, metode dan konklusinya saja. Namun Bahm tidak hanya melihat hal itu saja. Dalam *Sikap* Ilmiah, hampir dipastikan bahwa keseluruhannya bersifat normatif. Ilmu adalah aktivitas, baik individual maupun sosial. Bahm menawarkan ilmu pengetahuan yang humanis, terbuka dan kooperatif dengan ilmu-ilmu yang lain, aksiologi, nilai-nilai agama dan aspek-aspek kemanusiaan yang lain.

Beberapa kesimpulan yang dapat ditarik dari pemikiran Bahm tentang hakekat ilmu terdiri dari enam komponen, yaitu: masalah, sikap, metode, aktivitas, kesimpulan dan dampak. Ilmu pengetahuan haruslah dipadukan dengan aksiologi dan nilai-nilai lainnya seperti agama, etika dan lain sebagainya.

Secara umum dapatlah dikatakan, bahwa ilmu bagi Bahm bukan hanya untuk ilmu. Ilmu ada dan dikembangkan hanya untuk kepentingan dan kebutuhan manusia. Bahm menawarkan sains yang humanis, terbuka dan kooperatif dengan ilmu yang lain, dan dengan segala aspek nilai dan kehidupan manusia.

c. aspek transendensi: etika keilmuan

Praktek ilmu manusia tidak akan pernah bisa bebas nilai sama sekali, dalam arti tidak pernah boleh mengemukakan pertimbangan-pertimbangan nilai etis yang mengevaluasi. Alasannya karena sebagai praksis ilmu manusia harus memberi

petunjuk, baik bagi kehidupan perorangan maupun bagi kehidupan masyarakat. Struktur-struktur sosial yang telah diwarisi dari masa lampau, atau yang sedang berubah karena terpengaruh perkembangan teknologis, oleh ilmu manusia tidak pernah boleh diterima sebagai data-data begitu saja. la harus memandang struktur-struktur itu secara kritis dan itu mengikutsertakan suatu pertimbangan nilai tentang apa yang harus dianggap sebagai suatu perkembangan sosial yang baik atau jelek. Dan bukan saja perlu ilmu manusia mengemukakan pertimbangan itu, tetapi pertimbangan tersebut harus juga memimpin praksis. Sebab. kesulitan khusus bagi ilmu-ilmu manusia ialah bahwa ilmu-ilmu itu dalam praktek tidak dapat melakukan eksperimen-eksperimen secara "netral". Tidak boleh diuji coba terlebih dahulu pelbagai bentuk sosial, lalu lihat saja bagaimana hasilnya. Biarpun belum tentu eksperimen-eksperimen seperti itu. dapat juga dilaksanakan secara teknis, namun yang pasti ialah bahwa ilmu-ilmu sosial. tidak pernah boleh dipimpin semata-mata oleh dorongan untuk menambah pengetahuan.

Hal itu sama seperti seorang psikolog tidak boleh menggunakan klien yang dipercayakan kepada asuhannya, semata-mata untuk memperoleh pengetahuan. Sebagaimana berlaku juga untuk seorang dokter, ia harus mengusahakan yang paling baik bagi manusia itu. Dengan demikian kemungkinan untuk mengadakan eksperimen dibatasi karena alasan etis. Dalam hal ini pekerjaan seorang dokter umumnya lebih mudah, karena lebih jelas apa artinya kesehatan jasmani dibanding kesehatan psikis. Namun demikian dalam kedua kasus tersebut suatu pertimbangan nilai yang mengevaluasi harus menentukan arah praksis. Dalam ilmu kemanusiaan pun ada tempat untuk eksperimen, tapi tempat itu sangat terbatas karena

manusia-manusia tidak boleh diperlakukan sebagai instansi-instansi yang dapat ditukar terus menerus, dengan cara seperti ilmu alam dan teknologi mempelaiari sifat-sifat besi dengan menyelidiki berbagai contoh besi.

Tentu saja, ilmu-ilmu manusia boleh dan harus memanfaatkan sistem-sistem sosial yang berbeda-beda bagi analisa teoretis mereka, tetapi hal itu berbeda daripada sengaja bereksperimentasi dengan sistem-sistem yang dianggap kurang baik. Seorang ahli polemologi harus mempelajari sebab-musabab fenomen "perang" dengan menyelidiki perang-perang konkrit yang berlangsung di masa lampau dan sekarang. Tapi sedapat mungkin ia harus menggunakan pengetahuan yang sudah diperoleh untuk memajukan perdamaian. Dalam hal ini pertimbangan-pertimbangan nilai etis tidak dapat dihindarkan.

Pertimbangan-pertimbangan nilai etis tidaklah tepat bila urgensi praksisnya hanya didasarkan atas praksis yang menerapkan pengertian-pengertian teoretis. Sebab sejak ilmu ditandai pertautan antara teori dan praksis, maka apa yang berlaku bagi praksis berlaku juga bagi teori, karena yang terakhir tidak dapat berkembang tanpa praksis. Walaupun pengalarnan eksperimental dalam ilmu-llmu manusia sangat diperlukan, namun satu-satunya arah yang mengizinkan eksperimentasi adalah arah menuju kemanusiaan vang lebih baik, utuh dan menuju suatu bentuk kemasyarakatan yang memungkinkan hal itu. Dalam pada itu tuntutan tadi bukanlah tuntutan yang datang dari luar, bukan sesuatu yang diperintahkan oleb etika kepada ilmu-ilmu manusia. Tuntutan itu berasal dari obyek ilmu manusia itu sendiri, yaitu manusia. Siapa yang ingin mengetahui sesuatu tentang manusia, harus

melihatnya sebagai makhluk yang hidup dalam ketegangan antara realitas dan idealitas.

Kesulitan yang dialami ilmu-ilmu manusia justru terletak di sini, dalam ketegangan tadi. Obyek ilmu-ilmu manusia bukannya langsung manusia sebagaimana idealitasnya, melainkan sebagaimana realitasnya. Namun perlu ditambah, ilmu-ilmu manusia memandang manusia sebagaimana realitasnya demi terwujudnya manusia sebagaimana idealitasnya. llmu-ilmu manusia memang mencari mekanisme-mekanisme dalam tingkah laku manusia, perorangan maupun sosial, tetapi siapa saja yang memandang mekanisme-mekanisme ini terlepas dari kemungkinan-kemungkinan yang disajikannya untuk mencapai apa yang seharusnya manusia ada, tidak melihat salah satu aspeknya yang hakiki. Kalau begitu, orang yang mempraktekkan ilmu manusia, hampir tidak akan melebihi tahap ahli ilmu alam yang memandang hukum-hukum alam hanya sebagai sekedar keterangan tentang bagaimana keadaan orde alam secara faktual, tanpa melihat titik temu apa pun dengan kemungkinan-kemungkinan lain yang dapat direalisasikan dalam alam. Persamaan antara ilmu alam dan ilmu manusia itu tentu tidak pernah mutlak. Ilmu alam sendiri tidak mempunyai norma untuk menyukai perealisasian alam yang satu di atas yang lain. Ilmu manusia harus menggunakan norma seperti itu, karena obyeknya mencakup norma itu dalam kodratnya sendiri.

Uraian tersebut di atas telah membawa kesimpulan bahwa ilmu-ilmu manusia tidak boleh menghindari pertimbangan-pertimbangan etis yang mengevaluasi justru demi obyektivitas, artinya demi menghormati obyeknya, yaitu manusia. Tetapi dari situ tidak boleh ditarik kesimpulan berikutnya bahwa ilmu kemanusiaan tidak lain daripada

sebagian dari etika. Sebagaimana nilai-nilai lain tidak dapat diturunkan dari nilai-nilai etis, demikian pun ilmu kemanusiaan tidak merupakan sebagian dari etika.

Hubungan antara ilmu dan etika begitu halus dan rumit, sehingga tidak mungkin diungkapkan dengan perbandingan antara bagian dan keseluruhan. Hal itu sama halnya seperti hubungan antara filsafat dan ilmu. Dalam beraneka ragam ilmu yang ada, pertanyaan-pertanyaan filsafati manusia diteruskan seperti sudah berulangkali disampaikan. Tetapi itu tidak berarti bahwa dengan demikian ilmu-ilmu konkrit menjadi bagian dari filsafat. Seandainya yang terakhlr itu benar, maka ilmu-ilmu konkrit akan memilih titik tolaknya dalam prinsip-prinsip filsafati, dan akan merumuskan dalil-dalilnya berdasarkan prinsip-prinsip tersebut dalam kaitan timbal balik dengan pengalaman. Namun pada kenyataannya tidak demikian halnya. Memang dalam suatu arti tertentu dapat dikatakan bahwa ilmu-ilmu konkrit memilih titik tolaknya dalam prinsip-prinsip filsafati, yakni sejauh mereka menggunakan prinsip-prinsip itu sebagai praandaian-praandaian. Namun demikian, praandaian--praandaian itu tidak berperan sebagai prinsip-prinsip yang menyangkut isi, tetapi sebagai prinsip-prinsip *konstitutif* yang turut menentukan metode. Isi konkrit ilmu hanya dihasilkan berdasarkan prinsip-prinsipnya sendiri yang menyangkut isi. Prinsip-prinsip ini dikembangkan oleh ilmu sendiri dalam kerja sama dengan pengalaman, setidak-tidaknya sejauh menyangkut ilmu-llmu empiris (dan ilmu-ilmu itulah yang kita maksudkan di sini).

Apa yang berlaku bagi prinsip-prinsip filsafat, secara analog berlaku juga bagi prinsip-prinsip etis. Argumentasi ilmu-ilmu manusia tidak didasarkan atas prinsip-prinsip etis, tetapi atas prinsip-prinsip yang didapati ilmu-ilmu itu sendiri

mengenai manusia. Hanya prinsip-prinsip terakhir ini yang termasuk isi ilmu-ilmu manusia. Maka dari itu berarti bahwa di dalam masing-masing ilmu manusia nilai-nilai tidak tampak langsung sebagai nilai-nilai etis, melainkan sebagai nilai estetis, sosial-kultural, ekonomis, psikis, dan sebagainya. Dengan cara demikian juga nilai-nilai itu dipandang oleh ilmu manusia dan berfungsi dalam ilmu manusia. Tetapi karena nilai-nilai itu merupakan nilai-nilai bagi manusia, ada juga aspek etisnya. Ilmu-ilmu manusia menemui aspek etis ini, sejauh mereka mengetahui bahwa bidang etis termasuk ciri khas pokok pembicaraan mereka, yaitu manusia. Maka dari itu ilmu-ilmu manusia mempunyai suatu otonomi relatif.

Otonomi ilmu salah satunya sesungguhnya didasarkan pada kenyataan, bahwa untuk perkembangan etis manusia perlu mengetahui semua nilai dan mengerti hubungannya satu-sama lain. Hal itu disebabkan nilai etis itu dengan prinsip-prinsip etisnya berperanan juga dalam ilmu-ilmu manusia, sehingga mau tidak mau semua ilmu harus menggunakan pertimbangan-pertimbangan nilai etis. Prinsip-prinsip etis harus digunakannya.untuk menentukan apakah nilai-nilai lain bersifat baik atau tidak baik bagi manusia. Penentuan itu tidak berlangsung dalam suatu konteks etis yang eksplisit, tetapi implisit, sejauh suatu nilai yang termasuk isi spesifik ilmu-ilmu manusia dianggap baik bagi manusia.

Penjelasan Antón Bakker mengenai kegiatan transenden dan imanen pengada, tampaknya perlu dijadikan rujukan awal untuk mengupas lebih lanjut aspek transendensi, dan imanensi dalam filsafat ilmu. Dua tulisan Bakker akan penulis ketengahkan dalam dua kutipan berikut ini.

> Imanensi dan transendensi di dalam kegiatan manusia (pengada) bukan saling bertentangan. Tidak pernah manusia (pengada) hanya mengakui diri lepas dari yang lain. Tidak mungkin ada kegiatan manusia (pengada) hanya mengakui diri lepas dari yang lain. Tidak mungkin ada kegiatan manusia (pengada) imanen belaka, dengan hanya menghasilkan diri sendiri saja; selalu manusia (pengada) sekaligus mengadakan yang lain. Demikian juga selalu manusia (pengada) tidak pernah hanya berkegiatan transenden saja, tanpa pengaruh atau akibat apapun bagi dirinya sendiri. Kedua aspek saling mengandaikan dan saling mensaratkan di dalam kegiatan manapun.
>
> Substansi otonom tidak tertutup pada diri sendiri. Sambil menyatu dengan membedakan diri dari yang-lain (imanen), sekaligus juga membuka dan menyatukan diri dengan yang-lain (transenden). Keterbukaan ini merupakan ciri utama "eksistensi"-ku. "Aku" dengan yang-lain merupakan jaringan relasi-relasi. Aku tidak hanya ada dalam dunia seperti di dalam kamar saja, berdampingan dengan yang-lain, melainkan "berada-bersama".

Kegiatan imanensi filsafat ilmu dengan berdasar pada kerangka teori di atas menghasilkan suatu rumusan, bahwa struktur fundamental ilmu merupakan sesuatu yang inheren di dalam filsafat ilmu. Filsafat ilmu mustahil bisa bekerja bahkan berkembang tanpa memperhatikan struktur fundamental ilmu dari berbagai perkembangan keilmuan yang ada. Struktur fundamental ilmu turut menentukan kualitas pengkajian dan perkembangan filsafat ilmu untuk tetap eksis sebagai salah satu cabang filsafat. Penelusuran dimensi ontologi, epistemologi dan aksiologi ilmu, yang telah dikaji pada lembaran sebelumnya, juga ikut membantu memperkuat rumusan kegiatan imanensi

filsafat ilmu tersebut. Secara derivatif begitu juga dengan paradigma keilmuan, turut memberikan arah dalam pengembangan filsafat ilmu secara "dogmatis".

Kesadaran dan pemahaman terhadap kegiatan filsafat ilmu dalam aspek otonomi, permanensi, dan aspek imanensi berimplikasi pada tumbuhnya landasan yang kuat terhadap komunikasi pengembangannya. Dengan kata lain pemahaman reflektif terhadap aspek otonomi, permanensi, dan aspek imanensi filsafat ilmu menghasilkan implikasi berikutnya, yaitu terealisasikannya kegiatan transendensi filsafat ilmu secara otomatis. Kegiatan transendensi filsafat ilmu dengan berdasar pada kerangka teori di atas menghasilkan rumusan, bahwa etika keilmuan merupakan hal yang berkenaan langsung dengan kegiatan imanensi filsafat ilmu. Etika keilmuan yang didukung secara derivatif oleh aspek relasi dan aspek kebaharuan filsafat ilmu sebenarnya merupakan hasil langsung kegiatan imanensi filsafat ilmu. Bukankah ketika filsafat ilmu membangun dirinya sendiri (kegiatan imanensi-otonomi-permanensi) juga sekaligus mengembangkan aspek transendensi filsafat ilmu, yaitu etika keilmuan.

Dalam kegiatan transendensi filsafat ilmu juga tidak terlepas dari sokongan aspek relasi filsafat ilmu (sejarah perkembangan ilmu), dan aspek kebaharuan filsafat ilmu (metodologi keilmuan). Hal itu berarti mengindikasikan bahwa sejarah perkembangan ilmu, dan metodologi keilmuan merupakan data yang bersifat derivatif untuk penguatan konseptualisasi etika keilmuan. Teori metafisika substansi yang relasionalistik menggariskan, bahwa kedua kegiatan tersebut di atas, yaitu imanensi dan transendensi adalah sederajat dan seukuran, saling mengandaikan dan menyaratkan. Hal itu berarti kegiatan imanensi pasti telah mengandaikan kegiatan

transendensi, sebagai dua hal yang tak bisa dipisahkan. Pemisahan kedua kegiatan tersebut, seperti dalam pembahasan di atas, hanyalah terjadi dalam alam pikir manusia (bersifat abstraktif). Kegiatan transendensi pasti pula berpengaruh pada kualitas kegiatan imanensinya.

Struktur fundamental ilmu dan etika keilmuan dengan demikian juga merupakan dua aspek yang sederajat dan seukuran, saling mengandaikan dan menyaratkan dalam konteks filsafat ilmu. Hal itu berarti pula setiap perilaku yang mengabaikan aspek yang satu, dan mengindahkan aspek yang lain dimaknai sebagai kecacatan yang berakibat pada timbulnya keangkuhan intelektual. Kedua aspek tersebut seharusnya dilaksanakan secara seimbang, dan totalitas sebagai suatu aktivitas yang niscaya.

B. Hakikat Filsafat Ilmu Secara Norma-Ontologis-Transendental

1. Hakikat penghayatan harmoni dalam filsafat ilmu

Norma ontologis-transendental yang digagas Anton Bakker, hemat penulis perlu diketengahkan terlebih dahulu sebelum memasuki pembahasan penghayatan harmoni dalam filsafat ilmu. Norma-ontologis-transendental Bakkerian setidaknya dibutuhkan sebagai tolok ukur sejauh mana suatu perilaku dapat dikategorikan berpenghayatan harmoni, atau berpenghayatan disharmoni dalam kerangka filsafat ilmu.

Pemikiran Bakker tentang norma-ontologis-transendental yang tertuang dalam tulisannya berikut ini, sangatlah penting untuk dicermati.

> Pengada bisa menjadi diri sendiri secara maksimal, jikalau ia menghayati segala macam bipolaritas struktural itu dalam harmoni maksimal, dan dalam sintesis total. Ukuran

penghayatan harmoni dan tidaknya dalam hal bipolaritas-bipolaritas struktural merupakan tolok ukur dan norma (kaidah), untuk dapat menentukan "lebih dan kurangnya" realisasi pengada dalam keunikannya. Maka untuk setiap pengada manapun norma bagi tercapainya kepenuhan mengadanya (dalam batas tarafnya) adalah penghayatan harmoni maksimal dalam hal segala macam bipolaritas struktural. Harmoni maksimal itu merupakan norma ontologis- transendental bagi pengada.

Penulis menangkap pesan dari kutipan di atas, bahwa norma-ontologis- transendental merupakan "aturan main" kemengadaan yang bersifat normatis, dengan penghayatan harmoni yang optimal terhadap struktural ontologis-transendental, sebagai indikator "lebih dan kurangnya" realisasi pengada. Konsekuensinya jelas dan pasti, bahwa keoptimalan penghayatan harmoni yang akan membawa pada keutuhan dan kesempurnaan setiap pengada dalam proses kemengadaannya, akan tercapai manakala pengada tersebut dalam beraktivitas selalu memperhatikan keselarasan, keserasian, keseimbangan, dan totalitas struktur ontologis-transendental yang ada padanya.

Selaras dan serasi merupakan suatu prinsip moral yang mengharuskan dan mensyaratkan, bahwa tolok ukur perilaku yang benar dan baik terletak pada kemampuan seseorang dalam menserasikan, dan menselaraskan semua aspek dalam struktur ontologis-transedental. Keseimbangan merupakan suatu prinsip moral yang dilandasi oleh suatu keyakinan terhadap dunia yang berstruktur bipolar. Keseimbangan antara dua aspek yang saling mengandaikan dan mensyaratkan, seukuran dan sederajat, dengan demikian merupakan suatu keniscayaan. Totalitas juga merupakan suatu prinsip moral yang meyakini, bahwa perilaku

dianggap benar dan baik manakala ada kesesuaian dengan totalitas relasi yang terjadi.

Pertanyaan yang perlu diajukan sehubungan dengan pemikiran di atas, manakah aspek struktur ontologis-transendental yang bipolar, yang seharusnya dihayati secara harmoni-optimal, atau yang seharusnya diselaraskan, diserasikan, diseimbangkan, dan dijalani secara totalitas?

Jawaban atas pertanyaan ini sekaligus merupakan kesepahaman penulis terhadap pemikiran Bakker, bahwa aspek transendental yang bipolar terdiri dari aspek otonomi-relasi, permanensi-kebaharuan, dan aspek transendensi-imanensi. Ketiga pasangan tersebut telah dibahas penulis pada paparan di atas, dan selanjutnya akan dijadikan pegangan dalam meneropongi hakikat penghayatan harmoni dalam filsafat ilmu.

Pemikiran penulis mengenai aspek otonomi-relasi, permanensi-kebaharuan, dan aspek transendensi-imanensi filsafat ilmu jika disarikan lagi akan mengarah pada struktur fundamental ilmu, dan etika keilmuan sebagai dua hal yang absolut-mutlak ada pada filsafat ilmu. Aspek struktur fundamental ilmu, dan etika keilmuan dalam kerangka norma-ontologis-transendental sesungguhnya merupakan dua aspek yang saling mengandaikan dan menyaratkan, dua aspek yang sederajat dan seukuran.

Perilaku keilmuan akan dianggap benar dan baik apabila aspek struktur fundamental ilmu, dan etika keilmuan selalu dihayati secara selaras, serasi, seimbang dan totalitas. Aspek struktur fundamental ilmu, dan etika keilmuan seharusnya dihayati secara harmoni-optimal dalam menjadi dan merealisasikan perilaku keilmuan. Hal itu mengindikasikan, bahwa perilaku keilmuan dalam proses membentuk dan menyempurnakan diri seharusnya selalu memperhatikan dan

memaksimalkan kedua aspek tersebut yang inheren dalam setiap perilaku keilmuan.

Pemikiran dan penghayatan terhadap kedua aspek tersebut baik sebagai dua hal yang sederajat dan seukuran, maupun dipahami dan dihayati sebagai struktur ontologis-transendental yang inheren dalam perilaku keilmuan merupakan suatu proses pembentukan perilaku keilmuan secara baik dan benar. Kualitas perilakau keilmuan akan diakui apabila selalu memperhatikan kedua aspek tersebut sebagai sesuatu yang sederajat dan seukuran. Struktur fundamental ilmu merupakan sesuatu yang harus terus dikaji, dikembangkan dan diaktualisasikan. Pengaktualisasian struktur fundamental ilmu dalam kerangka konsep metafisika substansi yang relasionalistik haruslah selalu direalisasikan dengan aspek etika keilmuan. Aspek etika keilmuan sebaliknya juga harus direlasikan dengan pemahaman dan penghayatan kepada struktur fundamental ilmu.

Aspek etika keilmuan yang harus selalu direlasikan dengan aspek struktur fundamental ilmu, dan begitu pula sebaliknya aspek struktur fundamental ilmu yang harus selalu direlasikan dengan aspek etika keilmuan, menjadi unik dan khas terutama dalam konteks filsafat ilmu. Ke-unik-an filsafat ilmu dengan memiliki dua aspek yang sederajat, dan seukuran bagaikan dua sisi dari satu mata uang yang sama, yaitu aspek etika keilmuan, dan aspek struktur fundamental ilmu merupakan dua ciri hakiki yang memungkinkan terpahaminya hakikat penghayatan harmoni dalam konteks filsafat ilmu.

Prinsip dasar penghayatan harmoni yang dipahami seperti di atas, menjadi semacam tolok ukur untuk menilai setiap perilaku keilmuan terutama dalam konteks filsafat ilmu. Hakikat penghayatan harmoni dalam filsafat ilmu dengan kata

lain merupakan perilaku keilmuan dalam memperlakukan struktur ontologis-transendental filsafat ilmu, yaitu aspek etika keilmuan, dan aspek srtuktur fundamental filsafat ilmu secara selaras, serasi, seimbang dan totalitas. Hal itu berarti penghayatan harmoni-maksimal dalam filsafat ilmu merupakan norma ontologis-transendental. Norma yang akan memberikan rujukan, dan batasan pada setiap perilaku keilmuan, sehingga akan berjalan secara optimal, jika dihayati adanya bipolaritas struktural dalam filsafat ilmu. Perilaku keilmuan dengan demikian akan "terbebani" suatu keharusan, atau suatu kewajiban untuk berpenghayatan harmoni-maksimal guna mencapai kesempurnaannya. Kewajiban tersebut oleh Bakker disebut sebagai kewajiban ontologis-transendental, artinya merupakan suatu kewajiban yang berpusat dalam struktur pengada itu sendiri.

2. Hakikat penghayatan disharmoni dalam filsafat ilmu

   Menjadi dan merealisasikan diri seoptimal mungkin hanya mungkin terjadi dalam rangka penghayatan harmoni bipolaritas struktural secara maksimal, baik dalam dirinya sendiri, maupun dalam hubungan dengan pengada lain. Setiap pengada, berdasar asumsi tersebut di atas, menurut Bakker inheren dalam dirinya "terbebani" suatu keharusan, dan kewajiban untuk berpenghyatan harmoni-maksimal. Keharusan tersebut, walaupun begitu, bersifat *das sollen*, sehingga bisa saja sang pengada tidak melakukannya.

Dua kutipan Bakker di atas, telah dengan jelas memberikan uraian pengantar pada pokok bahasan mengenai hakikat penghayatan disharmonis dalam filsafat ilmu. Setiap pengada, tak terkecuali setiap perilaku keilmuan pasti diingini untuk dioptimalkan, melalui aktivitas imanensi dan

transendensi, berupa penghayatan harmoni-maksimal terhadap struktur ontologis-transendental. Refleksi penulis terhadap struktur ontologis-transendental filsafat ilmu yang bipolar dalam konteks filsafat ilmu, terumuskan menjadi dua aspek, yaitu aspek etika keilmuan dan aspek srtuktur fundamental ilmu.

Perilaku keilmuan dengan menghayati struktur transendental filsafat ilmu seoptimal mungkin, perlu dan harus dilakukan jika memang setiap perilaku keilmuan dikehendaki sebagai penyempurnaan, sebab hanya dengan jalan menghayati secara maksimal itulah, pembentukan perilaku keilmuan akan berjalan sesuai dengan apa yang diharapkan.

Penghayatan harmoni-maksimal terhadap struktur yang bipolar, dengan demikian merupakan kehendak bersama yang dicita-citakan oleh setiap perilaku keilmuan, dalam berelasi dan berkomunikasi untuk menciptakan hubungan harmonis dalam tataran keilmuan. Hal itu berarti setiap perilaku keilmuan mempunyai kewajiban ontologis untuk berpenghayatan harmoni-maksimal, tetapi bersifat *das sollen*. Setiap perilaku keilmuan selalu dan akan selalu berpotensi bersifat polarisasi, atau berpenghayatan disharmonis. Hal ini senada dengan uraian Bakker mengenai kemungkinan setiap pengada berpenghayatan disharmonis. Pada hakikatnya kekurangan dalam setiap pengada merupakan bipolaritas yang dihayati dalam suatu polarisasi sedemikian rupa sehingga salah satu kutub menonjol dan membengkak, sedangkan kutub lainnya menjadi terselubung dan tersembunyi.

Penghayatan disharmonis yang acapkali terjadi pada setiap perilaku keilmuan berkisar pada pengabaian terhadap kedua aspek yang inheren dalam filsafat ilmu. Setiap perilaku keilmuan seperti itu, sudah bisa dipastikan bahwa ada

pengabaian terhadap salah satunya, dan penonjolan terhadap yang lain. Setiap bentuk pengabaian pasti mengindikasikan suatu tindakan penghayatan yang disharmonis, atau bersifat polarisasi. Filsafat ilmu sebagai media penyadaran akan betul-betul berfungsi ketika terjadi cacat dalam penghayatan harmoni terhadap aspek transendensi dan imanensi. Cacat seperti itulah yang kemudian secara khas disebut keangkuhan intelektual. Pengabaian terhadap aspek struktur fundamental ilmu, dan menggap penting etika keilmuan, atau sebaliknya perilaku keilmuan yang meremehkan aspek etika keilmuan, dan meninggikan aspek struktur fundamental ilmu, semuanya itu mempunyai implikasi yang sama terhadap munculnya keangkuhan intelektual.

Hakikat penghayatan disharmonis dalam filsafat ilmu, dengan mengacu pada aspek struktur fundamental ilmu dan etika keilmuan, merupakan suatu perilaku keilmuan yang menyimpang dari kewajiban ontologisnya, untuk berpenghayatan harmoni-maksimal terhadap kedua aspek tersebut di atas. Perilaku yang seperti itu, dapatlah disebut sebagai suatu cacat, suatu cela yang hanya menonjolkan salah satu dari kedua aspek tersebut di atas. Cacat karena menonjolkan aspek struktur fundamental ilmu, dan meremehkan aspek etika keilmuan, atau pula menonjolkan aspek etika keilmuan, dan meremehkan aspek struktur fundamental ilmu.

> Kekurangan, dengan begitu hanya berupa suatu cacat, suatu cela, entah fisik atau moral. Kekurangan itu semacam sikap atau reaksi yang diambil dari dalam pengada sendiri terhadap pengada lain, atau terhadap situasi yang dialami. Sehingga kekurangan itu sepenuhnya masih merupakan realitas pengada sendiri dan sikapnya pribadi. Kekurangan

itu suatu cacat yang "merampas" sedikit banyak dari harmoni maksimal yang seharusnya ada pada kenyataan pengada sendiri.

Kutipan Bakker di atas telah memberikan sinyal yang kuat, bahwa penghayatan disharmonis bukanlah suatu sikap, atau perilaku yang tidak disengaja. Penghayatan disharmonis tampak jelas bahwa perilaku disharmonis merupakan pengambilan keputusan yang tidak valid. Hal itu berarti penghayatan disharmonis dapat saja terjadi setiap saat, tetapi tidak harus terjadi. Artinya kekurangan dan disharmoni bukanlah suatu sifat tersendiri, yang ditambahkan pada sifat-sifat struktural lainnya. Maka kekurangan dan disharmoni itu bukanlah suatu unsur struktural yang selalu dan di mana-mana mengikuti setiap pengada.

3. Hakikat filsafat ilmu secara norma ontologis-transendental

Bagian terakhir dari refleksi penulis tentang filsafat ilmu ini merupakan akumulasi dari hakikat penghayatan harmoni, dan hakikat penghayatan disharmoni pada lembaran sebelumnya.

Norma ontologis-transendental pada dasarnya melarang setiap perilaku yang hanya mengagung-agungkan aspek imanen dan melupakan aspek transenden. Menonjolkan aspek struktur fundamental ilmu dan meremehkan aspek etika keilmuan. Hakikat filsafat ilmu sebagai media penyadaran dalam konteks norma ontologis-transendental, dengan demikian merupakan "ilmu" yang dijalankan dalam upaya memulihkan kualitas perilaku keilmuan yang ternoda, sebagai dampak tindakan penghayatan disharmonis. Filsafat sebagai media penyadaran diharapkan menormalisasikan kembali proses penghayatan

harmoni terhadap aspek struktur fundamental ilmu, dan aspek etika keilmuan, kegiatan imanen dan transenden sekaligus.

Prinsip norma ontologis-transendental di atas, betul-betul menjadi dasar berpijak bagi setiap perilaku keilmuan dalam konteks digunakannya filsafat ilmu sebagai media penyadaran. Prinsip norma ontologis-transendental merupakan konsep yang betul-betul efektif untuk selalu menuntun pada terpeliharanya tatanan perilaku keilmuan yang harmonis. Perilaku keilmuan yang hanya menonjolkan salah satu aspek dari dua aspek dalam struktur fundamental filsafat ilmu jelas akan menimbulkan keharmonisan tatanan perilaku keilmuan secara keseluruhan ikut terancam.

Refleksi penulis akan diakhiri dengan sebuah "keberpihakan" terhadap filsafat ilmu. Penulis berpendapat bahwa filsafat ilmu merupakan "ilmu" yang berorientasi pada penciptaan kualitas perilaku keilmuan secara berimbang. Orientasi tersebut jelas terpatri dalam hakikatnya sebagai media penyadaran terhadap setiap bentuk perilaku keilmuan yang disharmonis. Filsafat ilmu sebagai media penyadaran berusaha mengembalikan kualitas setiap perilaku keilmuan yang mengalami cacat. Makna filsafat ilmu dalam perspektif metafisika substansi dengan demikian adalah suatu pemikiran reflektif-filsafati sebagai media penyadaran terhadap perilaku keilmuan yang bersifat disharmonis dalam struktur-ontologis-transendentalnya, sehingga menimbulkan keangkuhan intelektual.

BAB V
KEARIFAN LOKAL MADURA DALAM KERANGKA FILSAFAT ILMU

A. Kearifan Lokal Tradisi *Carok* Sebagai Locus Keilmuan

Persoalan *martabhad* (harga diri) dan perasaan *malo* (malu) dalam tradisi *carok* merupakan representasi relasi orang Madura dengan sesama. Kedua hal tersebut merupakan sebab inti dari semua kasus *carok* yang terjadi pada masyarakat Madura. Bahkan penulis berkeyakinan bahwa kedua aspek tersebut betul-betul menentukan terjadi tidaknya sebuah kasus *carok*. Hal Itu mengindikasikan, bahwa aspek pelecehan *martabhad* dan perasaan *malo* bagaikan dua sisi dari satu keping mata uang yang sama.

Relasi antara keduanya digambarkan dengan sungguh sangat tepat oleh Latief Wiyata sebagai hasil investigasinya di pulau Madura. Sejak awal telah dikatakan, bahwa kedua hal tersebut merupakan faktor pemicu utama orang Madura melakukan *carok*. Semua kasus *carok* selalu bersumber dari perasaan *malo* atau terhina pada diri si pelaku, karena harga dirinya dilecehkan oleh orang lain. Dengan kata lain orang Madura yang dilecehkan harga dirinya akan merasa *malo* kemudian melakukan *carok* terhadap orang yang melecehkan itu.

Hal senada dengan paparan di atas diungkapkan dengan tak kalah ekspresifnya, yang juga menekankan pada adanya relasi signifikan pelecehan *martabhad* dengan perasaan *malo*. Resiko apapun akan diterjangnya sebagai sebuah kewajiban yang berasal dari dalam dirinya sendiri untuk mengembalikan, dan menata kembali kekurangan dirinya baik sebagai diri-pribadi maupun sebagai anggota keluarga dan masyarakat.

Orang Madura akan merasa malu jika kehormatan diri dan keluarga mereka dilanggar orang lain. Dan rasa malu itu bagi orang Madura harus ditebus dengan membunuh orang yang membuat malu, *ango'an pote tolang e tembang pote mata* (lebih baik putih tulang daripada putih mata, artinya lebih baik mati berkalang tanah daripada menanggung perasaan malu seumur hidup).

Ungkapan ini lebih dari sekedar ekspresi emosional melainkan merupakan ekspresi kultural yang menekankan pada adanya aspek harmoni sosial-budaya, simbol-simbol spiritual dan tradisi yang harus selalu dijaga keselarasan, keserasian, keseimbangan dan totalitasnya. Artinya dalam hubungan sosial-kemasyarakatan haruslah selalu dijunjung tinggi terwujudnya nilai-nilai sopan santun, kejujuran, keadilan dan tetap terpeliharanya nilai-nilai spiritual dan tradisi yang diakui secara kolektif sebagai sebuah sistem hidup bersama.

Hidup seakan-akan menjadi tidak bermakna ketika pelecehan *martabhad* dan perasaan *malo* tidak segera dipulihkan. Rehabilitasi dalam bentuk penyelarasan, penyerasian dan penyeimbangan unsur sosial-budaya, simbol spiritual dan tradisi merupakan satu-satunya jawaban guna mengembalikan kesempurnaan hakiki dalam struktur ke-diri-annya. Ketidakberhasilan dalam mengatasi persoalan ini dipandang sebagai sebuah cacat yang akan terus merampas keutuhan struktur diri baik sebagai diri-pribadi, maupun sebagai anggota keluarga dan masyarakat.

Setiap anggota masyarakat, melalui proses sosialisasi dan institusionalisasi berusaha untuk mengintegrasikan dirinya kepada nilai-nilai yang sudah dipolakan oleh masyarakat, yang dia sebagai salah satu anggotanya. Oleh karena itu relasi sosial-kemasyarakatan selalu saling ditanggapi di dalam pengertian-

pengertian yang sama mengenai situasi-situasi tertentu dalam bentuk norma-norma.

Ada tidaknya pelecehan *martabhad* berpengaruh langsung terhadap timbul dan tidaknya perasaan *malo* sebagai "tolok ukur" yang bersifat tetap pada setiap orang Madura. Tolok ukur ini kemudian mempengaruhi sistem nilai sebagai kesepakatan dalam hubungan sosial-budaya, sehingga nilai-nilai yang disepakati, sebagai acuan hidup bersama, memiliki dasar yang kokoh pada sesuatu yang tetap, yaitu kehormatan diri dan keluarga. Aspek sosial-budaya sebaliknya akan memberi kekayaan makna pada aspek spiritualitas (kehormatan diri dan keluarga) dalam ke-otonomi-annya yang unik. Pelanggaran terhadap kedua aspek tersebut bisa dipastikan akan dianggap sebagai upaya merusak tatanan yang sudah ada, dan harus dipulihkan seperti sedia kala.

Apabila kehormatan sesuatu pihak ternodai atau dilangkahi oleh pihak lain, maka penodaan atau pelangkahan kehormatan itu perlu dinormalisasikan kembali. Kalau tidak, maka kehormatan keluarga itu akan tetap ternoda dalam pandangan masyarakat sekelilingnya. Hal inilah yang dapat menimbulkan aib dari keluarga itu, yang dirasakan sangat memalukan. Dengan demikian kehidupan keluarga itu akan kehilangan harga diri dalam pandangan masyarakatnya.

Uraian Safioedin di atas telah memberikan indikasi yang jelas, bahwa unsur kehormatan diri dan keluarga merupakan faktor hakiki dalam struktur ke-diri-an pada setiap orang Madura. Ketiadaan unsur ini oleh karena aspek sosial-budaya ditonjolkan, menjadi suatu kekurangan (disharmoni) yang harus segera diusahakan melalui penghayatan harmoni maksimal.

Penghayatan harmoni maksimal berupa keselarasan, keserasian, keseimbangan, dan totalitas aspek bipolaritas, yaitu

sosial-budaya dan spiritualitas yang sederajat dan seukuran menjadi semacam "kewajiban" yang bersifat intern pada setiap orang Madura.

Watak keras dan kaku orang Madura menunjukkan dominannya penjagaan harmonitas sosial budaya yang dimiliki, seperti nilai-nilai moralitas, simbol-simbol keagamaan dan tradisi yang tak boleh diusik dan diganggu. Hal ini juga bisa dilihat dalam kehidupan mereka sehari-hari nilai-nilai sopan-santun, kejujuran, keadilan, serta pemeliharaan simbol-simbol keagamaan dan tradisi sangat dihormati.

Setiap orang Madura berkewajiban secara ontologis untuk segera memulihkan struktur ke-diri-annya yang tercemar sebagai akibat adanya pelecehan *martabhad*. Setiap orang Madura tidak bisa melepaskan diri dari tuntutan norma untuk selalu menjaga keselarasan, keserasian, keseimbangan dan totalitas struktur bipolaritasnya.

Pengingkaran kapasitas diri bagi orang Madura sama artinya dengan dilecehkan harga dirinya kemudian mereka akan selalu melakukan tindakan perlawanan sebagai upaya untuk memulihkan harga diri yang dilecehkan itu (Latief Wiyata, 2002: 172). Harga diri dan martabat merupakan nilai yang sangat erat mendasar bagi masyarakat Madura dan harus selalu dipertahankan, motivasinya ialah rasa malu (rasa "*malo*" atau "*todus*"). Bahkan ada ungkapan yang banyak dinyatakan terutama di kalangan yang terkenal dengan kekerasan wataknya, yaitu "*tambana todus mate*" (artinya obatnya malu adalah mati), juga kata-kata "*lebbi bagus apote tolang atembang apote mata*" (maksudnya lebih baik mati daripada tidak dapat mempertahankan harga diri).

Kutipan lain yang lebih mengena dan memadai tentang persoalan *malo* dan *todus* dijelaskan oleh Latief Wiyata. Ia

menerangkan, bahwa makna *malo* lah sebagai akibat langsung dari pelecehan *martabhad* bukan makna *todus*.

Istilah *malo* dan *todus* seringkali diterjemahkan sebagai malu dalam bahasa Indonesia. Orang Madura sendiri tidak secara ketat membedakan pemakaian kedua kata tersebut dalam kehidupan sehari-hari. Kedua kata tersebut sesungguhnya mempunyai pengertian yang sangat berbeda dalam konteks kehidupan sosial-budaya Madura.

Pada dasarnya *todus* lebih merupakan suatu ungkapan keengganan (tidak ada kemauan) melakukan sesuatu karena adanya berbagai kendala yang bersifat sosial-budaya. Misalnya seorang menantu – dengan tidak sengaja – ketika sedang berbicara dengan mertuanya menatap wajah sang mertua, maka dia akan merasa *todus* kepada lingkungan sosialnya. Dengan peristiwa ini dia akan disebut sebagai orang *ta' tao todus* (tak tahu malu) atau janggal (tidak mengerti etika kesopanan). Dengan demikian *todus* lebih diakibatkan sebagai tindakan dirinya sendiri yang menyimpang dari aturan-aturan normatif.

Sebaliknya, *malo* muncul sebagai akibat perlakuan orang lain yang mengingkari atau tidak mengakui kapasitas dirinya, sehingga yang bersangkutan merasa *tada' ajina* (tidak berharga lagi). Hal ini oleh orang Madura dianggap sebagai pelecehan harga diri. Dengan demikian ada tidaknya tindakan pelecehan harga diri merupakan indikator penting untuk membedakan antara *todus* dan *malo*. Dan biasanya, istilah *todus* cenderung hanya mencakup lingkup individual. Sebaliknya istilah *malo* dapat tereskalasi ke lingkup yang lebih luas (keluarga dan masyarakat).

Penulis melihat ada titik singgung uraian Latief Wiyata tentang hubungan kausalitas perasaan *malo*, dan pelecehan harga diri dengan teori Anton Bakker tentang hakikat

kekurangan (disharmoni) dalam struktur transendental pengada. Penulis dalam hal ini berpendapat, bahwa pelecehan harga diri pada hakikatnya merupakan kekurangan pengada dalam berpenghayatan harmoni maksimal, artinya struktur transendental dihayati secara disharmonis atau bersifat polarisasi. Struktur transendental yang dimaksud adalah otonomi-relasi, permanensi-kebaharuan dan kegiatan imanen-transenden.

Aspek otonomi dalam konteks tradisi *carok* dinisbahkan pada kehormatan diri dan keluarga sebagai unsur spiritualitas. Kehormatan diri dan keluarga sekaligus pula menempati posisi sebagai aspek permanen, dan buah hasil kegiatan imanen. Kutub ini ketika ditonjolkan sebagai wujud penghayatan disharmonis, atau bersifat polarisasi sedemikian rupa sehingga aspek relasi, kebaharuan, dan kegiatan transenden tersembunyi atau tidak direalisasikan.

Aspek relasi dalam hal ini adalah nilai-nilai yang disepakati bersama, sebagai unsur sosial-budaya, yang sekaligus juga menjadikan nilai kolektif ini sebagai aspek kebaharuan, dan hasil kegiatan transenden yang berada pada kutub yang lain.

Kehormatan diri dan keluarga serta nilai-nilai yang telah disepakati bersama – seperti tidak boleh mengganggu istri orang lain dengan segala modusnya, bersikap secara baik dan benar dalam hal warisan, persaingan bisnis, dan relasi lain dalam kehidupan sosial-budaya –merupakan struktur ontologis-transendental yang bipolar pada setiap orang Madura, namun sederajat dan seukuran, bukan sebuah pertentangan, karena memang tidak pernah bertentangan. Struktur ontologis-transendental ini ketika dihayati secara disharmonis atau bersifat polarisasi, maka di situlah sebenarnya perasaan *malo* muncul.

Perasaan *malo* pada hakikatnya dalam konteks ini juga berstruktur bipolar yang sederajat dan seukuran. Berstruktur bipolar karena perasaan *malo* menghinggapi baik si pengada-unik-pribadi yang berpenghayatan disharmonis (relasi substansi-aksidensi dengan otonomi-relasi, permanensi-kebaharuan, imanen-transenden dihayati secara disharmonis), maupun dalam kesemestaan pengada-unik-pribadi (relasi substansi-substansi, yang bisa jadi salah satu atau kedua-duanya yang berpenghayatan disharmonis).

Pembedaan seperti di atas sebenarnya hanyalah terjadi secara abstraktif (dalam pikiran saja), sebab dalam realitasnya pengada-unik-pribadi dengan kesemestaan pengada-unik-pribadi merupakan struktur transendental yang inheren pada setiap pengada. Jadi, tidak ada pengada-unik-pribadi dalam kesendiriannya tanpa berelasi dengan yang-lain.

Konsekuensi logis berikutnya, bahwa perasaan *malo* bisa terjadi karena dua sebab. Pertama, karena aspek kehormatan diri dan keluarga dikempeskan, sedangkan aspek nilai-nilai kolektif digelembungkan, artinya ada pelecehan kehormatan diri. Kedua, karena aspek nilai kolektif dikempeskan, sedangkan aspek kehormatan diri dan keluarga digelembungkan, artinya ada pelecehan kesepakatan yang telah disepakati.

Konsekuensi logis di atas bertumpu pada sebuah asumsi dasar yang telah mengkristal pada setiap diri orang Madura. Salah satu diantaranya adalah sikap dan perilaku sosial masyarakat etnik Madura dikenal sangat ekspresif dan terbuka, oleh karena itu, jika mereka mendapatkan suatu perlakuan yang dianggap tidak adil, secara spontan mereka akan bereaksi. Dengan kata lain, menunjukkan sikap diam (baca: tidak bereaksi menentang) jika mendapatkan perlakuan yang dianggapnya tidak adil adalah tidak lazim dalam kebudayaan masyarakat

etnik Madura. Di kalangan orang Madura ada tatanan nilai yang disepakati bersama bahwa terhadap siapa saja berlaku sikap skala linier. Maksudnya jika orang bersikap baik akan disikapi dengan lebih baik dan sebaliknya jika orang bersikap tidak baik maka akan dibalas dengan sikap yang lebih tidak baik pula.

Kutipan lain yang senada dengan ini dilangsir oleh Suroso dengan mengatakan,

> "Bersikap baik kepada siapapun yang berbuat baik kepadanya. Orang Madura dikenal sangat baik terhadap orang lain yang baik kepadanya, bahkan orang lain dianggap saudara bila telah baik dengannya, sehingga dia rela berkorban jiwanya untuk membela orang lain yang telah berbuat baik kepadanya, dan sebaliknya dia akan berbuat kejam atau jahat pada orang lain bilamana dia menyakiti dan menginjak harga dirinya."

Hal ini termanifestasikan juga dalam ungkapan "*Maddu ban dara*" (madu dan darah), artinya kalau diperlakukan dengan baik balasannya kebaikan juga, tetapi kalau diperlakukan sewenang-wenang dan dhalim, tidak adil maka balasannya lebih berat bahkan dapat menimbulkan pertumpahan darah.

Linieritas perilaku dalam segala bidang keseharian orang Madura bisa dipahami dan dimaklumi, setidaknya apabila kita memahami karakteristik kultural masyarakat Madura. Hal itu mengindikasikan, bahwa ada korelasi signifikan antara linieritas perilaku dengan karakteristik kultural sebagai struktur transendental pada kelompok etnis tertentu, yaitu orang Madura.

Manifestasi lain dari sikap dan perilaku sosial yang ekspresif dan terbuka sebagaimana telah disebut tadi, yaitu mereka akan secara spontan menunjukkan sikap dan perilaku

sosial berupa menantang *carok*, apabila mereka merasa dilecehkan martabat, kehormatan, dan harga dirinya.

Berbicara tentang linieritas perilaku (baik dibalas dengan sangat baik bahkan nyawa pun dikorbankan, jahat dibalas dengan sangat jahat bahkan memuncak pada pembunuhan), di samping berkorelasi positif dengan karakteristik kultural orang Madura (salah satunya adalah sikap dan perilaku sosial yang dikenal sangat ekspresif dan terbuka), juga berelasi secara niscaya dengan sikap, dan perilaku yang saling menghargai, dan mengakui peran serta status sosial masing-masing (karakteristik kultural orang Madura yang lain).

Peran dan status sosial secara hakiki dimaknai oleh orang Madura sangat terkait erat dengan persoalan kapasitas diri seseorang. Kapasitas diri dalam konteks *carok* terkait erat dengan penguasaan teknik-teknik bela diri, dan pengalaman melakukan *carok* – termasuk pula ada tidaknya nyali – (*angko*: pemberani, kata orang Madura).

Kapasitas diri seperti itulah yang merupakan hasil kesepakatan nilai-nilai orang Madura terutama di kalangan kaum *Blater* (hampir mirip dengan istilah preman), sebagai aspek sosial-budaya, yang akan terus-menerus mengalami proses perubahan. Pengabaian terhadap aspek ini, akan selalu dimaknai sebagai suatu sikap dan perilaku yang mengarah pada dua "akibat". Pertama, si pelaku akan dianggap sebagai orang yang tidak tahu menempatkan diri, terutama sebagai orang yang "*badha ajina*" (mempunyai harga diri dalam kerangka kapasitas diri). Seseorang yang tidak mengakui dan menghargai kapasitas diri orang lain pada hakikatnya ia telah melecehkan dirinya sendiri. Ada korelasi yang signifikan antara kesadaran akan kapasitas diri dengan pengakuan, dan penghargaan terhadap kapasitas diri orang lain.

Kapasitas diri seseorang akan semakin padat dan kental seiring dengan pengakuan dan penghargaan dirinya terhadap kapasitas diri orang lain. Kapasitas diri orang lain, begitu juga sebaliknya, akan semakin padat dan kental sejalan dengan pengakuan dan penghargaannya terhadap kapasitas diri seseorang. Pengakuan berdasar atas pemetaan terhadap peran dan status sosial orang lain, dalam kerangka kapasitas diri orang lain, tidak akan pernah mengurangi atau membahayakan kapasitas dirinya sendiri, justru sebaliknya akan menguatkannya.

Kedua, si pelaku akan dianggap telah melakukan pelecehan kesepakatan nilai-nilai sosial-budaya berupa ketiadaan pengakuan dan penghargaan, sehingga orang yang bersangkutan merasa *tada' ajina* (tidak mempunyai harga diri dalam konteks kapasitas diri), dan akhirnya menimbulkan perasaan *malo*.

Latief Wiyata telah memberikan penjelasan yang memadai perihal kapasitas diri dan akibat-akibatnya. Ia mengatakan,

> "Kapasitas diri seseorang secara sosial tidak dapat dipisahkan dengan peran dan statusnya dalam struktur sosial. Peran dan status sosial ini dalam prakteknya tidak cukup hanya disadari oleh individu yang bersangkutan melainkan harus mendapat pengakuan dari orang atau lingkungan sosialnya. Bahkan pada setiap bentuk relasi sosial antara orang yang satu dengan yang lainnya harus saling menghargai peran dan status sosial masing-masing. Bagi orang Madura tindakan tidak menghargai dan tidak mengakui atau mengingkari peran dan status sosial sama artinya dengan memperlakukan dirinya sebagai orang yang

tada' ajina dan pada gilirannya menimbulkan perasaan *malo*".

Uraian tentang pelecehan *martabhad* dan perasaan *malo* akan diakhiri dengan beberapa kutipan yang cukup representatif melukiskan keterkaitan pelecehan harga diri, perasaan *malo* dan tradisi *carok*.

Dalam hal menjunjung tinggi harga diri, ada semboyan yang sangat mengena untuk menggambarkannya, yaitu "*Tembheng apote matah bhengok apote tolang*" (daripada putih mata lebih baik putih tulang). Maksudnya lebih baik kita bertarung (carok) sehingga menyebabkan tulang kita terkelupas kulitnya sehingga kelihatan putihnya daripada biji mata kita merasa putih karena menanggung malu. Di sini terlihat, untuk mempertahankan kehormatan tidak segan-segan mempertaruhkan nyawa. Kehormatan orang Madura dan harga dirinya sangat dipandang dan bahkan seringkali menjadi ukuran diakui tidaknya peranan sosial di lingkungannya. Beberapa hal yang termasuk dalam bagian kehormatan dan harga diri adalah : keluarga, istri dan anak-anak, harta dan sandang pangan/lapangan pekerjaan. Dalam perkembangannya, hal agama Islam juga termasuk dalam ruang lingkup kehormatan dan harga diri. Jika salah satu dari bagian tersebut di atas diganggu maka tidak segan-segan orang Madura mempertahankannya. Dalam konteks ini fenomena carok bisa dimaklumi.

Orang Madura amat cepat tergugah kemarahannya ketika menghadapi persoalan-persoalan harga diri maupun keluarganya. Mereka mudah sekali tersinggung apabila "harga diri" mereka diusik orang lain. Mereka akan merasa malu, jika

kehormatan diri dan keluarga mereka dilanggar orang lain[12] Manakala permintaan maaf dari orang yang memberi malu dan aib itu tidak kunjung datang maka caroklah yang akan berbicara kemudian[13] Persoalan harga diri (*martabhat*) dalam kaitannya dengan perasaan *malo* yang ditimbulkannya ketika terjadi pelecehan, dengan demikian merupakan faktor pemicu utama orang Madura melakukan carok.

Beberapa kutipan di atas telah dengan jelas mengisyaratkan, bahwa *martabhad* (harga diri) di mata orang Madura sangatlah penting, dan posisinya menjadi begitu sentral ketika dikaitkan dengan tradisi *carok*.

Setiap bentuk pengingkaran terhadap posisi sentral *martabhad* apapun bentuknya akan menjadi persoalan yang krusial. Salah satu persoalan yang dimaksud adalah mencuatnya tradisi *carok* sebagai fenomena yang berhubungan langsung dengan konsep *martabhad*. Pengabaian terhadap posisi sentral *martabhad* dalam kerangka tradisi *carok* seringkali dimaknai oleh orang Madura sebagai suatu pelecehan.

Pelecehan kehormatan diri dan keluarga merupakan persoalan yang biasa dalam kehidupan bermasyarakat tidak hanya pada suku Madura, tetapi juga pada suku bangsa lain, bahkan pada bangsa-bangsa di seluruh dunia. Suku bangsa mana yang tidak akan membela atau mempertahankan diri bila kehormatannya tersinggung atau dinodai oleh orang lain? Serendah-rendahnya martabat suatu suku bangsa tentu ia akan memberikan perlawanan bila rasa kehormatan dirinya diaibi atau dinodai oleh pihak lain.

Unsur membela kehormatan diri dan keluarga inilah yang membedakan pembunuhan karena *carok* dengan

pembunuhan biasa. Karena unsur itu pulalah maka "yang kalah" ataupun "yang menang" akan mendapatkan kehormatan dan sanjungan keluarga, karena dialah yang dianggap sebagai "pahlawan" pembela keluarganya. "Pahlawan" yang dapat menangkis kehormatan keluarganya dari kenistaan dan keaiban.

Kutipan di atas setidaknya memberikan dua pemahaman yang dapat dijadikan bahan refleksi. Pertama, kehormatan diri dan keluarga merupakan unsur yang hakiki dalam tradisi *carok*. Kehakikatan sesuatu haruslah selalu melihat pada eksistensinya. Apakah ia bereksistensi secara absolut-mutlak, ataukah ia bereksistensi relatif-nisbi bagi adanya sesuatu yang lain. Sesuatu itu disebut mengada secara absolut-mutlak ketika ia tidak boleh tidak harus ada pada mengadanya sesuatu. Mengada secara relatif-nisbi berarti pula, bahwa ia tidaklah harus ada pada mengadanya sesuatu.

Unsur kehormatan diri dan keluarga merujuk pada pengertian konsep di atas jelas, bahwa ia berada dalam lingkup pengertian "bereksistensi secara absolut-mutlak". Unsur kehormatan diri dan keluarga mutlak harus ada ketika tradisi *carok* mulai diperbincangkan oleh siapapun. Penulis bahkan berpendapat, bahwa unsur kehormatan diri dan keluarga merupakan aspek permanen dalam struktur ontologis-transendental tradisi *carok*.

Kedua, tradisi *carok* dalam masyarakat Madura secara hakiki selalu terkait dengan struktur bipolar dalam diri setiap individu. Setiap pengada kata Anton Bakker akan selalu mengusung aspek otonomi dan aspek relasi. Unsur kehormatan diri dan keluarga inilah yang sebenarnya dalam diri setiap individu disebut sebagai aspek otonomi yang selalu bersifat tetap. Unsur kehormatan diri dan keluarga sebagai aspek otonomi akan selalu "berkomunikasi" dengan aspek relasi, yaitu

unsur sosial-budaya sebagai kesepakatan dalam mengarungi hidup bersama. Keterangan ini sejalan dengan paparan Latief Wiyata berikut ini.

Carok dalam masyarakat Madura hampir selalu bersifat individual, meskipun kadang kala terjadi juga *carok* massal namun pada mulanya bersifat individual. Ketika faktor-faktor lingkungan mulai berperanan (dimulai dari tingkat keluarga sampai ke tingkat dusun dan desa) maka *carok* massal menjadi tidak terelakkan. Dengan kata lain, *carok* massal tidak lebih dari eskalasi konflik individual yang berkaitan dengan faktor lingkungan sosial yang melingkupinya.

Pembahasan unsur *martabhad* (harga diri) dalam tradisi *carok* sesungguhnya telah memberikan indikasi yang jelas tentang arti relasi dalam tradisi *carok*. Unsur *martabhad* menjadi bagian tak terpisahkan dari setiap relasi yang terjadi dalam tradisi *carok*. Hal dasar yang ingin ditayangkan dalam tradisi *carok* adalah kearifan lokal mengenai relasi orang Madura dengan sesama. Tradisi *carok* memberikan banyak pelajaran tentang bagaimana seharusnya relasi orang Madura dengan sesama dilakukan dengan penuh kearifan, sebelum terjadi suatu hal yang tidak diinginkan bersama.

Mainstream relasi orang Madura dengan sesama selalu dikaitkan dengan aspek penghormatan dan penghargaan terhadap *martabhad* masing-masing individu yang berelasi. Konsekuensi derivasi berikutnya terhadap diterimanya prinsip *martabhad* dalam setiap relasi dengan sesama adalah diperolehnya kualitas relasi yang semakin humanis. Humanis dalam arti orang Madura akan semakin berhati-hati dalam berperilaku agar tidak menodai *martabhad* orang lain. Begitu pula sebaliknya ketiadaan penghormatan dan penghargaan terhadap unsur *martabhad* dalam setiap relasi dengan sesama

menyebabkan kualitas relasi yang ingin dibangun menjadi mengarah pada dehumanisasi-kultural. Dikatakan bersifat humanis dan dehumanis karena penghormatan dan penghargaan terhadap unsur *martabhad* merupakan langkah awal bagi penciptaan relasi dengan sesama pada tahap berikutnya. Hal itu mengandung arti, bahwa kualitas relasi dengan sesama dan pencapaian konsekuensi derivatifnya sangat ditentukan oleh pengetahuan tentang persoalan *martabhad* yang diselaraskan dengan aspek sosial-budaya Madura.

Pengetahuan tentang masalah *martabhad* yang bersifat sederajat dan seukuran dengan aspek sosial-budaya Madura merupakan bagian yang tidak bisa dipisahkan dari seluruh kerangka relasi dengan sesama, yang semestinya dipahami secara utuh. Ketiadaan kesederajatan unsur *martabhad* dengan aspek sosial-budaya Madura menjadi penyebab awal adanya proses dehumanisasi relasi dengan sesama secara berantai. Kesalahpahaman tersebut juga mengindikasikan ketiadaan penghormatan dan penghargaan terhadap setiap *martabhad* masing-masing individu yang berelasi. Selain itu juga mengindikasikan ketiadaan pemahaman terhadap aspek sosial-budaya Madura berupa ketiadaan pemahaman terhadap kultur masyarakat Madura. Ketiadaan pemahaman tentang *martabhad* tentu juga mengandung arti ketiadaan pengetahuan yang memadai, karena penghormatan dan penghargaan secara inhern mengandung makna kepedulian pada sesama berdasar juga pada pengetahuan tentang kultur Madura.

Proses humanisasi kultural dalam perspektif relasi orang Madura dengan sesama meliputi beberapa langkah, yaitu pertama, relasi orang Madura dengan sesama harus didasari pengetahuan yang memadai tentang unsur *martabhad* dan aspek sosial-budaya masyarakat Madura. Kedua, implementasi

pengetahuan tentang *martabhad* masing-masing individu yang sederajat dengan aspek sosial-budaya masyarakat Madura yang bersifat khas. Ketiga, penciptaan humanisasi kultural dalam kerangka tradisi budaya Madura akan terwadahi dengan baik jika dilandasi *mainstream martabhad* dan aspek sosial-budaya secara seukuran. Keempat, hal-hal yang berkaitan dengan unsur *martabhad* dan aspek sosial-budaya harus dipahami melalui pemaknaan tradisi budaya *carok* sebagai pengembannya.

Keempat langkah proses humanisasi kultural dalam perspektif relasi orang Madura dengan sesama merupakan tahapan-tahapan yang mesti dilalui dalam memahami arti relasi dalam tradisi *carok*. Langkah pertama adalah berkaitan dengan pemahaman kolektif orang Madura tentang segala hal yang berkenaan dengan masalah *martabhad* dan aspek sosial-budaya Madura. Hal ini penting disadari bersama karena relasi orang Madura dengan sesama akan berjalan sehat dan normal manakala unsur *martabhad* dan aspek sosial-budaya dipahami secara total. Kepahaman tersebut akan diperoleh secara utuh apabila tradisi *carok* yang menjadi pengembannya dipahami dengan baik. Dalam tradisi *carok*-lah masalah kesederajatan *martabhad* dan aspek sosial-budaya Madura menjadi bersifat khas-unik terlekat pada orang Madura.

Salah satu kekhasan implementasi kesederajatan konsep *martabhad* dan aspek sosial-budaya masyarakat Madura tertuang jelas dalam langkah yang kedua. Langkah kedua tersebut berkaitan dengan implementasi khas konsep *martabhad* dan aspek sosial-budaya masyarakat Madura. Konsekuensi langkah kedua tersebut itulah yang sangat menentukan proses terjadi atau tidaknya *acarok* (melakukan *carok*). Artinya jika implementasi kedua aspek tersebut dilakukan secara tidak seukuran, maka relasi orang Madura dengan sesama akan

mengarah pada proses dehumanisasi kultural secara destruktif. Sebaliknya jika kedua aspek tersebut diimplementasikan secara sederajat dan seukuran, maka relasi orang Madura dengan sesama akan mengarah pada proses humanisasi kultural secara bermartabat.

Ketiga, penciptaan humanisasi kultural berkaitan dengan sikap dan perilaku ikut merasakan penderitaan batin orang lain yang harkat dan martabatnya ternodai. Penderitaan batin yang tertekan, pedih dan tersiksa seperti itu semestinya direspons melalui suatu sikap dan perilaku seakan-akan dirinya yang terkena musibah berupa penodaan *martabhad*. Kegersangan hati karena kurangnya sikap dan perilaku ikut merasakan tersebut yang telah meruntuhkan pilar-pilar sikap dan perilaku humanis, yang telah "terlembagakan" dalam suatu tradisi budaya tertentu, seperti tradisi *carok*. Ketiadaan sikap dan perilaku ikut merasakan penderitaan batin orang lain itulah yang sesungguhnya merusak tatanan relasi Madura dengan sesama. Meremehkan atau bahkan mengabaikan penderitaan seseorang tanpa diikuti dengan sikap dan perilaku yang memadai merupakan indikasi kuat, bahwa relasi orang Madura dengan sesama kurang sehat dan cenderung bersifat destruktif.

Keempat, hal-hal yang berkaitan dengan unsur *martabhad* dan aspek sosial-budaya harus dipahami melalui pemaknaan tradisi budaya *carok* sebagai pengembannya. Arti relasi dengan sesama yang bersifat khas kemaduraan mustahil dipahami secara optimal tanpa memahami dengan baik tradisi *carok* sebagai wadah yang memberi makna utuh. Tradisi *carok* sebagai pengemban unsur *martabhad* dan aspek sosial-budaya masyarakat Madura secara sederajat dan seukuran memiliki konsep khas dalam menderivasikan proses humanisasi kultural ala orang Madura. Tradisi *carok* telah memberikan kekuatan

pemahaman yang betul-betul optimal mengenai konsep relasi dengan sesama. Tradisi *carok* juga sekaligus telah memberikan kekuatan pemahaman tentang konsep relasi dengan sesama sebagai tolok ukur terhadap relasi yang bersifat destruktif-*chaos* pada tatanan yang berjalan harmonis.

Makna relasi dalam tradisi *carok* secara ontologis merupakan kearifan lokal masyarakat Madura dalam hal berelasi dengan sesama. Proses sikap dan perilaku yang memperlakukan aspek *martabhad* dan aspek sosial-budaya Madura secara sederajat dan seukuran membawa konsekuensi, bahwa relasi orang Madura dengan sesama selalu berasal dari dan kembali kepada keseimbangan kedua aspek tersebut. Tradisi *carok* tersebut itulah yang memberikan keluasan cakrawala makna mengenai relasi dengan sesama dengan menggunakan tolok ukur keseimbangan aspek *martabhad* dan sosial-budaya Madura.

Ketika kedua aspek tersebut dijadikan satu-satunya tolok ukur apakah relasi dengan sesama bersifat humanis atau bahkan sebaliknya terjadi proses dehumanisasi, maka tradisi *carok* sesungguhnya telah memberikan ciri khas relasi dengan sesama ala tradisi budaya Madura. Ciri khas tersebut dalam perspektif ontologi dinamakan dengan istilah cara mengadanya orang Madura. Orang Madura sebagai salah satu pengada diantara gugusan pengada secara ontologis pasti memiliki perbedaan dalam hal mengadanya. Salah satu produk mengadanya orang Madura adalah produk tradisi budaya yang memiliki keunikan yang membedakan dengan tradisi budaya yang lain. Tradisi budaya *carok* sebagai salah satu produk mengadanya orang Madura juga telah menghasilkan produk berupa relasi dengan sesama.

Relasi dengan sesama sebagai salah satu produk tradisi budaya *carok* memiliki keunikan yang khas karena selalu diasalkan dari kesederajatan aspek *martabhad* dan aspek sosial-budaya Madura. Dengan demikian dapatlah dikatakan, bahwa orang Madura sebagai pengada yang mengadanya telah menghasilkan produk berupa tradisi budaya, satu diantaranya adalah tradisi budaya *carok*, yang juga telah menghasilkan produk relasi dengan sesama berdasar pada aspek *martabhad* dan aspek sosial-budaya sebagai tolok ukur proses humanisasi dan dehumanisasi.

Filsafat ilmu yang membumi (filsafat ilmu khas kemaduraan) seharusnya mengakomodir kearifan lokal makna tradisi *Carok* seperti di atas, agar pengembangan mata kuliah filsafat ilmu di Perguruan Tinggi tidak lagi mengawang-awang pada beberapa teori yang dihasilkan oleh para pemikir Barat. Salah satu cara memacu para mahasiswa memiliki pemikiran yang orisinil berdasar pada kearifan lokalnya adalah dengan memasukkan pemikiran masyarakat adat menjadi bagian penting dalam materi pembahasan filsafat ilmu.

Pemetaan yang bersifat reflektif terhadap filsafat ilmu ala kearifan lokal tradisi *Carok* secara ontologis berada dalam kerangka konsep spiritualisme atau idealisme. Dasar ajaran kaum idealisme adalah ada hal-hal dan gejala-gejala yang tidak dapat semata-mata diterangkan berdasarkan pengertian alam dan materi dari kaum naturalisme dan materialisme. Realitas hidup seperti pengalaman, nilai, makna dan sebagainya tidak akan bermakna, kecuali jika ada usaha untuk memperkenalkan istilah-istilah yang lain selain istilah alam dan materi. Kaum idealis berpandangan bahwa pengalaman haruslah dipahami sebagai pengalaman yang bersifat batiniah. Adanya nilai juga berarti ada suatu institusi batin yang dapat memahaminya, dan

yang pasti hanya batinlah yang dapat menangkap makna. Semua penganut paham idealisme tentu bersepakat, bahwa dunia ini mengandung makna. Akan tetapi, yang dinamakan makna tersebut senantiasa terdapat di dalam suatu sistem yang merupakan kebulatan. Oleh karena itu jika dunia ini mengandung makna, maka dunia tersebut harus merupakan suatu sistem, suatu kebulatan logis (spiritual)[14] Asumsi keilmuan seperti di atas jelas memiliki kesesuaian dengan makna kearifan lokal tradisi *Carok*.

Filsafat ilmu ala kearifan lokal tradisi *Carok* secara epistemologis berada dalam kerangka empirisme. Aliran epistemologis ini memilih pengalaman sebagai sumber utama pengetahuan, baik pengalaman lahiriah yang menyangkut dunia, maupun pengalaman batiniah yang menyangkut realitas hidup manusia. Oleh karena itu kategori hidup adalah objek yang sebenarnya, bahkan objek satu-satunya filsafat. Secara empiris Filsafat ilmu ala kearifan lokal tradisi *Carok* menolak setiap hal atau bentuk transendentalisme. Realitas hidup dengan seluruh kekayaan dan keragamannya tidak dapat diabaikan oleh seorang empirisis tulen. sehingga Filsafat ilmu ala kearifan lokal tradisi *Carok* tetap berusaha menyusun pandangan yang komprehensif tentang realitas dengan berusaha menemukan pola atau arti dari realitas hidup itu sendiri.

Paradigma Filsafat ilmu ala kearifan lokal tradisi *Carok* berada dalam kerangka konstruktivisme. Paradigma konstruktivisme memiliki ciri khas, bahwa prilaku manusia secara fundamental berbeda dengan perilaku alam. Manusia bertindak sebagai agen dalam bertindak mengkonstruksi realitas sosial. Cara konstruksi yang dilakukan kepada cara memahami

[14]Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, Terj. Soejono Soemargono (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1992), hlm., 224-225..

atau memberikan makna terhadap perilaku mereka sendiri. Individu yang memberikan pengaruh pada masyarakat tetapi dengan beberapa catatan, bahwa tindakan sosial individu berhubungan dengan rasionalitas. Tindakan sosial yang dimaksudkan berupa tindakan yang nyata-nyata diarahkan kepada orang lain. Juga dapat berupa tindakan yang bersifat "membatin", atau bersifat subjektif yang mengklaim terjadi karena pengaruh positif dari situasi tertentu.

Menurut paradigma konstruktivisme realitas sosial yang diamati oleh seseorang tidak dapat digeneralisasikan pada semua orang. Paradigma konstruktivisme menilai perilaku manusia secara fundamental berbeda dengan perilaku alam, karena manusia bertindak sebagai agen yang mengkonstruksi dalam realitas sosial mereka, baik itu melalui pemberian makna ataupun pemahaman perilaku dikalangan mereka sendiri.

Kerangka dasar Filsafat ilmu ala kearifan lokal tradisi *Carok* berada dalam kerangka *geisteswissenschaften* dengan metodologi berupa hermeneutika. Hal itu berarti pengalaman hidup seseorang memungkinkan seseorang tersebut memahami orang lain, dan isi pengalaman atas orang lain akan semakin mencerahkan dirinya. Akan tetapi, proses memahami realitas hidup orang lain mustahil tanpa memahami ekspresi fisiknya (tradisi *Carok*). Jadi Filsafat ilmu ala kearifan lokal tradisi *Carok* merupakan sebuah keniscayaan bagi pengetahuan yang valid dalam mengkonstruksi pengalaman hidup melalui penghayatan hidup.

B. Kearifan Lokal Tradisi *Rokat Tase'* Sebagai Locus Keilmuan

Manusia adalah bagian dari alam semesta. Dasar kodrat alam selain menempatkan manusia secara vertikal, yaitu dalam

hubungannya dengan Tuhan juga menempatkan manusia pada hubungan horizontal dengan sesama dan lingkungan hidupnya. Sehingga manusia sebagai mikrokosmos dapat selaras dengan alam dunia sebagai makrokosmos.

Dalam teori medan terpadu, berbagai medan di dalam medan yang mengatur alam semesta ini tampak analog dengan pengaturan biologis medan-H di sel-sel hidup. Teori lain menegaskan bahwa partikel elementer, blok pembangun atau "proses primitif" materi dikumpulkan menjadi rangkaian kode yang mirip kromosom. Di dalam otak kosmis ini, lintasan waktu menyebar seperti cabang neuron yang menginterkoneksikan berbagai bagian dalam otak manusia. Jadi Makrokosmos adalah mikrokosmos.

Dalam upacara *rokat tase'* tampak dengan jelas, bahwa manusia mengambil peranan yang sangat penting dalam menjaga keteraturan dan keselarasan alam. Hal ini karena manusia tidak hanya bagian dari alam, tetapi juga manusia hanya dapat menemukan dirinya sendiri dalam korelasinya dengan manusia yang lain. Begitu pula alam hanya dapat menemukan dirinya dalam korelasinya dengan manusia. Refleksi manusia atas dirinya sendiri secara konkrit dan menyeluruh merupakan pula refleksi atas alam. Begitu juga refleksi alam atas dirinya sendiri secara konkrit dan menyeluruh merupakan refleksi juga atas manusia.

Jadi alam tidak mungkin dipahami tanpa manusia, begitu pula manusia tidak mungkin dipahami tanpa alam. Manusia dan alam saling mengimplikasikan, dalam arti bahwa refleksi manusia tentang dirinya sendiri dan alam bersama-sama adalah jalan satu-satunya yang mungkin. Jadi manusia berhubungan dengan alam secara sadar. Hanya di dalam dan melalui manusia sendiri alam bisa disentuh dalam hubungan ontologis, menurut

"ada" nya secara formal. Tiap-tiap struktur metafisis dan makhluk duniawi pertama-tama direalisasikan dalam manusia dengan cara paling jelas dan sadar.

Berangkat dari landasan teori di atas maka mengharuskan manusia untuk menyelaraskan dengan alam yang mengelilinginya. Namun keselarasan itu baru sempurna apabila diimbangi dan ditunjang oleh keselarasan batin.

Hubungan mikrokosmos dan makrokosmos yang seimbang, selaras dan serasi (harmonis) dapat tercapai jika manusia mampu mengontrol unsur alam yang terdapat dalam dirinya yang berwujud empat nafsu, yaitu pertama, nafsu *lawwamah* berasal dari anasir tanah dan bertempat dalam daging. Nafsu ini sifatnya curang dan angkara tetapi jika nafsu ini dapat ditundukkan, maka nafsu ini dapat menjadi dasar keteguhan. Kedua, nafsu *ammarah* menjadi alat dari nafsu lain untuk mencapai tujuannya. Ketiga, nafsu *suwiyah* berasal dari anasir air. Nafsu ini secara rohaniah ialah kemanusiaan. Nafsu ini selalu menimbulkan keinginan. Keempat, nafsu *mutmainnah* berasal dari unsur hawa dan bertempat di dalam nafas. Nafsu *mutmainnah* mempunyai sifat terang. Nafsu ini berhubungan dengan perikemanusiaan, sosial dan kasih sayang kepada sesama.

Pola hubungan harmonis antara manusia sebagai mikrokosmos dengan alam semesta sebagai makrokosmos tetap menghadirkan manusia sebagai titik sentrumnya. Hal ini senada dengan yang dijelaskan oleh Bakker, bahwa refleksi manusia mengenai dirinya sendiri bersama-sama dengan alam merupakan satu-satunya jalan yang mungkin. Hanya manusia yang bertanya tentang alam, dan hanya manusia yang sungguh-sungguh mempunyai suatu proyek mengenai alam. Artinya hanya manusialah yang berhubungan secara sadar dengan alam.

Hanya di dalam dan melalui manusia sendiri alam dapat disentuh secara formal menurut hakikatnya atau menurut mengadanya.

Jika seseorang dapat menyelaraskan dirinya dengan alam, maka akan tercapailah keseimbangan kosmos. Keteraturan adalah kondisi yang harus ditegakkan sebab keteraturan berarti harmoni dengan tujuan kosmos. Dalam arti inilah akan terjadi kesatuan antara pencipta dengan yang diciptakan.

Dengan sikap itu manusia mencapai suatu keadaan psikis yang disebut "*salamet*", yaitu ketenangan batin, ketentraman dan rasa aman. Dengan demikian keselarasan dalam alam luar sesuai dengan keadaan "*salamet*" dalam batin manusia.

Karenanya untuk mencapai kondisi kosmos seperti itu manusia harus memelihara keselarasan dalam masyarakat dan alam raya. Di samping itu harus dirasakan juga sebagai nilai pada dirinya sendiri. Namun keselarasan kosmos hanya dapat dipelihara apabila semua unsur dalam kosmos menempati tempatnya yang tepat. Hal ini menuntut tanggung jawab setiap individu secara moral yang hanya dapat diketahui oleh batinnya sendiri. Batin manusia harus peka terhadap kedudukannya dalam masyarakat sehingga ia harus memenuhi kewajibannya.

Semakin halus perasaannya semakin ia dapat menyadari dirinya sendiri dan makin bersatulah ia dengan kekuatan Ilahi-kosmos, yang akhirnya menemukan suatu keselarasan, suatu harmoni alam semesta. Dalam usahanya untuk bersatu dengan kekuatan Ilahi-kosmos tersebut, masyarakat Madura dengan dipimpin *bhangaseppo* (yang dituakan) mewujudkannya dalam bentuk upacara *rokat tase'* yang diselenggarakan secara rutin setiap tahun. Jadi tampak jelas bahwa upacara *rokat tase'* merupakan media bagi tercapainya keselarasan alam semesta, keselamatan dan kesejahteraan umat manusia.

Badan lahiriah diri manusia ialah badannya dengan segala hawa nafsu dan daya rohani. Badan ini merupakan wilayah kerajaan rohnya. Itulah dunia yang harus dikuasai sehingga badan sering disebut "jagad cilik". Bila manusia dapat menguasai dunia kecil ini, yakni dirinya sendiri, maka dalam dirinya sendiri telah tercapai kesatuan, seperti batinnya mempunyai asal-usul Ilahi. Demikian pula badannya mengalami proses spiritualisasi yang berkembang menjadi rohani. Badan pun dapat dibentuk menurut kehendak roh Ilahi dan telah dimulai suatu perkembangan harmonis.

Jagad kecil akan berkembang secara harmoni selaras dengan kesempurnaan batinnya. Mengembangkan jagad kecil merupakan suatu syarat agar perkembangan jagad besar dapat berlangsung dengan baik. Manusia yang telah berkembang secara mental yang mempunyai keselarasan batiniah akan menyuburkan perkembangan jagad besar Dengan mengadakan refleksi diri berarti memulihkan kembali kesatuan hakiki menuju perkembangan dunia yang harmonis. Prinsip harmoni merupakan dasar logis untuk menerangkan keseluruhan konsep dasar kosmologi dalam masyarakat Madura. Harmoni dalam hal ini memiliki arti telah terjadi suatu jalinan suasana damai, tidak kacau terutama ketika manusia menterjemahkan alam semesta.

Dalam rangka refleksi diri itulah masyarakat Madura menyelenggarakan upacara *rokat tase'*, sehingga diharapkan dapat membawa pada sikap batin yang sempurna. Manusia sebagai mikrokosmos dengan sikap batin yang sempurna merupakan syarat agar perkembangan makrokosmos dapat berlangsung baik. Keselarasan dalam konteks tradisi *rokat tase'* mempunyai pengertian sebagai keteraturan dan keselamatan alam semesta. Upacara *rokat tase'* selalu diselenggarakan sesuai dengan kepercayan masyarakat Madura, karena apabila

ditiadakan berarti telah melanggar prinsip harmoni sehingga akan menyebabkan kekacauan.

Sesuai dengan pandangan hidup masyarakat Madura hidup ini selalu berhubungan dengan alam, dan hidup manusia merupakan pengalaman religius. Artinya manusia dalam kehidupannya tidak membedakan antara yang bersifat kodrati dan adi kodrati. Upacara *rokat tase'* diyakini oleh orang Madura sebagai perbuatan yang bernilai religi. Kehidupan di dunia ini merupakan kehidupan yang teratur. Kehidupan harus selaras dengan tata tertib alam. Apabila ada diantara mereka yang melanggar keharmonisan tersebut berarti telah melakukan dosa yang akan membuat masyarakat tidak aman dan tidak tenteram lagi. Dunia fisik yang konkrit-nyata dan dunia metafisik yang dipercayai memiliki kekuatan dahsyat dihayati sebagai keteraturan alam. Pelaksanaan upacara *rokat tase'* merupakan bagian dari harapan menuju keselarasan alam semesa agar tetap terjaga.

Persoalan kesatuan dunia sebagai sebuah keteraturan dan ketersusunan yang baik, secara implisit terungkap dalam pandangan dunia masyarakat Madura Pandangan dunia masyarakat Madura yang khas adalah, bahwa realitas tidaklah dipandang sebagai sesuatu yang dapat dibagi-bagi dalam berbagai bidang yang terpisah-pisah dan tanpa hubungan satu sama lain, melainkan bahwa realitas dilihat sebagai suatu kesatuan menyeluruh.

Bidang-bidang realitas yang dalam alam pikiran Barat dibedakan dengan tajam, yaitu dunia, manusia dan alam adikodrati, bagi masyarakat Madura bukanlah tiga bidang yang relatif berdiri sendiri dan masing-masing mempunyai hukumnya, melainkan merupakan satu kesatuan pengalaman. Masyarakat Madura merupakan masyarakat yang mempunyai

pandangan, bahwa dunia adalah keutuhan dan ketersusunan yang baik. Masyarakat Madura tidak membedakan antara sikap religius dan bukan religius. Interaksi sosial merupakan sikap terhadap alam, begitu juga sikap terhadap alam sekaligus mempunyai relevansi sosial.

Dalam pemahaman masyarakat Madura alam merupakan perwujudan dari makrokosmos yang harus dijaga keserasiannya oleh mikrokosmos yang terwujud dalam lingkungan buatan, bahkan teraktualisasi dalam diri manusia itu sendiri. Manusia (Madura) menempatkan sasaran pemahamannya dalam suatu tertib kosmik yang bersifat vertikal maupun horizontal.

Sebagaimana dijelaskan di atas konsep kosmologi masyarakat Madura berbeda dengan tradisi masyarakat Eropa (masyarakat Barat). Bagi masyarakat Madura sebuah konsep dapat dijadikan sebagai suatu dasar keyakinan ketika konsep itu membantunya untuk menemukan suasana batin yang damai dan selamat. Antara teori dan praktik tidak bisa dipisahkan sehingga konsep tersebut terkesan berbau pragmatis. Pandangan dunia masyarakat Madura bukan suatu pengertian yang sifatnya abstrak, melainkan berfungsi sebagai sarana dalam usahanya untuk berhasil menghadapi masalah kehidupannya.

Aspek pragmatis dari konsep tersebut terletak pada usaha orang Madura untuk mencapai suatu keadaan psikis tertentu, yaitu ketenangan, ketenteraman dan keseimbangan batin. Bagi orang Madura suatu pandangan dunia dapat diterima apabila semua unsurnya mewujudkan suatu kesatuan pengalaman yang harmonis. Semakin unsur itu cocok satu sama lain, dan kecocokan itu merupakan suatu kategori psikologis yang menyatakan diri dalam bentuk tidak adanya ketegangan dan gangguan batin.

Pembahasan unsur keseimbangan kosmos dalam tradisi *rokat tase'* sesungguhnya telah memberikan indikasi yang jelas tentang arti relasi dalam tradisi *rokat tase'*. Unsur keseimbangan kosmos menjadi bagian tak terpisahkan dari setiap relasi yang terjadi dalam tradisi *rokat tase'*. Hal dasar yang ingin diketengahkan dalam tradisi *rokat tase'* adalah kearifan lokal mengenai relasi orang Madura dengan alam-lingkungan. Tradisi *rokat tase'* memberikan banyak hikmah tentang bagaimana seharusnya relasi orang Madura dengan alam-lingkungan dilakukan dengan penuh kearifan, sebelum terjadi suatu tatanan masyarakat yang *chaos*.

Mainstream relasi orang Madura dengan alam-lingkungan selalu didasarkan pada aspek keseimbangan alam mikrokosmos dengan alam makrokosmos. Konsekuensi derivasi berikutnya terhadap diterimanya prinsip keseimbangan kosmos dalam setiap relasi dengan alam-lingkungan adalah diperolehnya kualitas relasi yang semakin kosmis. Kosmis dalam arti orang Madura akan semakin memperhatikan secara sungguh-sungguh dalam berperilaku agar tidak menodai relasi kosmos. Begitu pula sebaliknya ketiadaan penghormatan dan penghargaan terhadap unsur keseimbangan kosmos dalam setiap relasi dengan alam-lingkungan menyebabkan kualitas relasi yang ingin dibangun menjadi mengarah pada dekosmisasi-kultural. Dikatakan bersifat kosmis dan dekosmis karena penghormatan dan penghargaan terhadap unsur keseimbangan kosmos merupakan langkah awal bagi penciptaan relasi dengan alam-lingkungan pada tahap berikutnya. Hal itu mengandung arti, bahwa kualitas relasi dengan alam-lingkungan dan pencapaian konsekuensi derivatifnya sangat ditentukan oleh pengetahuan tentang persoalan keseimbangan kosmos yang diselaraskan dengan aspek sosial-budaya Madura.

Pengetahuan tentang masalah keseimbangan kosmos yang bersifat sederajat dan seukuran dengan aspek sosial-budaya Madura merupakan bagian yang tidak bisa dipisahkan dari seluruh kerangka relasi dengan alam-lingkungan, yang semestinya dipahami secara utuh. Ketiadaan kesederajatan unsur keseimbangan kosmos dengan aspek sosial-budaya Madura menjadi penyebab awal adanya proses dekosmisasi relasi dengan alam-lingkungan secara berantai. Kesalahpahaman tersebut menjadi penyebab awal runtuhnya tatanan sosial-budaya Madura. Ketiadaan pemahaman tentang keseimbangan kosmos tentu juga mengandung arti ketiadaan pengetahuan yang memadai, karena penghormatan dan penghargaan secara inhern mengandung makna kepedulian pada alam-lingkungan.

Proses kosmisasi-kultural dalam perspektif relasi orang Madura dengan alam-lingkungan meliputi beberapa langkah, yaitu pertama, relasi orang Madura dengan alam-lingkungan harus didasari pengetahuan yang memadai tentang unsur keseimbangan kosmos dan aspek sosial-budaya masyarakat Madura. Kedua, implementasi pengetahuan tentang keseimbangan kosmos yang sederajat dengan aspek sosial-budaya masyarakat Madura yang bersifat khas. Ketiga, penciptaan kosmisasi-kultural dalam kerangka tradisi budaya Madura akan terwadahi dengan baik jika dilandasi *mainstream* keseimbangan kosmos dan aspek sosial-budaya secara seukuran. Keempat, hal-hal yang berkaitan dengan unsur keseimbangan kosmos dan aspek sosial-budaya Madura harus dipahami melalui pemaknaan tradisi budaya *rokat tase'* sebagai pengembannya.

Keempat langkah proses kosmisasi-kultural dalam perspektif relasi orang Madura dengan alam-lingkungan merupakan tahapan-tahapan yang mesti dilalui dalam

memahami arti relasi dalam tradisi *rokat tase'*. Langkah pertama adalah berkaitan dengan pemahaman kolektif orang Madura tentang segala hal yang berkenaan dengan masalah keseimbangan kosmos dan aspek sosial-budaya Madura. Hal ini penting disadari bersama karena relasi orang Madura dengan alam-lingkungan akan berjalan sehat dan normal manakala unsur keseimbangan kosmsos dan aspek sosial-budaya dipahami secara total. Kepahaman tersebut akan diperoleh secara utuh apabila tradisi *rokat tase'* yang menjadi pengembannya dipahami dengan baik. Dalam tradisi *rokat tase'*-lah masalah kesederajatan keseimbangan kosmsos dan aspek sosial-budaya Madura menjadi bersifat khas-unik terlekat pada orang Madura.

Salah satu kekhasan implementasi kesederajatan konsep keseimbangan kosmos dan aspek sosial-budaya masyarakat Madura tertuang jelas dalam langkah yang kedua. Langkah kedua tersebut berkaitan dengan implementasi khas konsep keseimbangan kosmos dan aspek sosial-budaya masyarakat Madura. Konsekuensi langkah kedua tersebut itulah yang sangat menentukan proses terjadi atau tidaknya dekosmisasi. Artinya jika implementasi kedua aspek tersebut dilakukan secara tidak seukuran, maka relasi orang Madura dengan alam-lingkungan akan mengarah pada proses dekosmisasi-kultural secara destruktif. Sebaliknya jika kedua aspek tersebut diimplementasikan secara sederajat dan seukuran, maka relasi orang Madura dengan alam-lingkungan akan mengarah pada proses kosmisasi kultural secara bermartabat.

Ketiga, penciptaan kosmisasi-kultural berkaitan dengan sikap dan perilaku ikut merasakan penderitaan kolektif masyarakat Madura yang tatanannya ternodai. Penderitaan batin berupa rusaknya tatanan masyarakat yang *chaos* karena

adanya proses dekosmisasi semestinya direspons melalui suatu sikap dan perilaku seakan-akan dirinya yang terkena musibah tersebut. Kegersangan hati karena kurangnya sikap dan perilaku ikut merasakan tersebut yang telah meruntuhkan pilar-pilar sikap dan perilaku kosmis, yang telah "terlembagakan" dalam suatu tradisi budaya tertentu, seperti tradisi *rokat tase'*. Ketiadaan sikap dan perilaku ikut merasakan penderitaan batin kolektif itulah yang sesungguhnya merusak tatanan relasi orang Madura dengan alam-lingkungan. Meremehkan atau bahkan mengabaikan penderitaan batin kolektif tanpa diikuti dengan sikap dan perilaku yang memadai merupakan indikasi kuat, bahwa relasi orang Madura dengan alam-lingkungan kurang sehat dan cenderung bersifat destruktif.

Keempat, hal-hal yang berkaitan dengan unsur keseimbangan kosmos dan aspek sosial-budaya harus dipahami melalui pemaknaan tradisi budaya *rokat tase'* sebagai pengembannya. Arti relasi dengan alam-lingkungan yang bersifat khas kemaduraan mustahil dipahami secara optimal tanpa memahami dengan baik tradisi *rokat tase'* sebagai wadah yang memberi makna utuh. Tradisi *rokat tase'* sebagai pengemban unsur keseimbangan kosmos dan aspek sosial-budaya masyarakat Madura secara sederajat dan seukuran memiliki konsep khas dalam menderivasikan proses kosmisasi-kultural ala orang Madura. Tradisi *rokat tase'* telah memberikan kekuatan pemahaman yang betul-betul optimal mengenai konsep relasi dengan alam-lingkungan. Tradisi *rokat tase'* juga sekaligus telah memberikan kekuatan pemahaman tentang konsep relasi dengan alam-lingkungan sebagai tolok ukur terhadap relasi yang bersifat yang destruktif-*chaos* pada tatanan masyarakat yang berjalan harmonis.

Makna relasi dalam tradisi *rokat tase'* secara ontologis merupakan kearifan lokal masyarakat Madura dalam hal berelasi dengan alam-lingkungan. Proses sikap dan perilaku yang memperlakukan aspek keseimbangan kosmos dan aspek sosial-budaya Madura secara sederajat dan seukuran membawa konsekuensi, bahwa relasi orang Madura dengan alam-lingkungan selalu berasal dari dan kembali kepada keseimbangan kedua aspek tersebut. Tradisi *rokat tase'* tersebut itulah yang memberikan keluasan cakrawala makna mengenai relasi dengan alam-lingkungan dengan menggunakan tolok ukur kesederajatan aspek keseimbangan kosmos dan sosial-budaya Madura.

Ketika kedua aspek tersebut dijadikan satu-satunya tolok ukur apakah relasi dengan alam-lingkungan bersifat kosmis-kultural atau bahkan sebaliknya terjadi proses dekosmisasi-kultural, maka tradisi *rokat tase'* sesungguhnya telah memberikan ciri khas relasi dengan alam-lingkungan ala tradisi budaya Madura. Ciri khas tersebut dalam perspektif ontologi dinamakan dengan istilah cara mengadanya orang Madura. Orang Madura sebagai salah satu pengada diantara gugusan pengada secara ontologis pasti memiliki perbedaan dalam hal mengadanya. Salah satu produk mengadanya orang Madura adalah produk tradisi budaya yang memiliki keunikan yang membedakan dengan tradisi budaya yang lain. Tradisi budaya *rokat tase'* sebagai salah satu produk mengadanya orang Madura juga telah menghasilkan produk berupa relasi dengan alam-lingkungan.

Relasi dengan alam-lingkungan sebagai salah satu produk tradisi budaya *rokat tase'* memiliki keunikan yang khas karena selalu diasalkan dari kesederajatan aspek keseimbangan kosmos dan aspek sosial-budaya Madura. Dengan demikian

dapatlah dikatakan, bahwa orang Madura sebagai pengada yang mengadanya telah menghasilkan produk berupa tradisi budaya, satu diantaranya adalah tradisi budaya *rokat tase'*, yang juga telah menghasilkan produk relasi dengan alam-lingkungan berdasar pada aspek keseimbangan kosmos dan aspek sosial-budaya sebagai tolok ukur proses kosmisasi-kultural dan dekosmisasi-kultural.

Filsafat ilmu yang membumi (filsafat ilmu khas kemaduraan) seharusnya mengakomodir kearifan lokal makna tradisi *rokat tase'* seperti di atas, agar pengembangan mata kuliah filsafat ilmu di Perguruan Tinggi tidak lagi mengawang-awang pada beberapa teori yang dihasilkan oleh para pemikir Barat. Salah satu cara memacu para mahasiswa memiliki pemikiran yang orisinil berdasar pada kearifan lokalnya adalah dengan memasukkan pemikiran masyarakat adat menjadi bagian penting dalam materi pembahasan filsafat ilmu.

Pemetaan yang bersifat reflektif terhadap filsafat ilmu ala kearifan lokal tradisi *rokat tase'* secara ontologis berada dalam kerangka konsep spiritualisme atau idealisme. Dasar ajaran kaum idealisme adalah ada hal-hal dan gejala-gejala yang tidak dapat semata-mata diterangkan berdasarkan pengertian alam dan materi dari kaum naturalisme dan materialisme. Realitas hidup seperti pengalaman, nilai, makna dan sebagainya tidak akan bermakna, kecuali jika ada usaha untuk memperkenalkan istilah-istilah yang lain selain istilah alam dan materi. Kaum idealis berpandangan bahwa pengalaman haruslah dipahami sebagai pengalaman yang bersifat batiniah. Adanya nilai juga berarti ada suatu institusi batin yang dapat memahaminya, dan yang pasti hanya batinlah yang dapat menangkap makna. Semua penganut paham idealisme tentu bersepakat, bahwa dunia ini mengandung makna. Akan tetapi, yang dinamakan

makna tersebut senantiasa terdapat di dalam suatu sistem yang merupakan kebulatan. Oleh karena itu jika dunia ini mengandung makna, maka dunia tersebut harus merupakan suatu sistem, suatu kebulatan logis (spiritual)[15] Asumsi keilmuan seperti di atas jelas memiliki kesesuaian dengan makna kearifan lokal tradisi *rokat tase'*.

Filsafat ilmu ala kearifan lokal tradisi *rokat tase'* secara epistemologis berada dalam kerangka empirisme. Aliran epistemologis ini memilih pengalaman sebagai sumber utama pengetahuan, baik pengalaman lahiriah yang menyangkut dunia, maupun pengalaman batiniah yang menyangkut realitas hidup manusia. Oleh karena itu kategori hidup adalah objek yang sebenarnya, bahkan objek satu-satunya filsafat. Secara empiris Filsafat ilmu ala kearifan lokal tradisi *rokat tase'* menolak setiap hal atau bentuk transendentalisme. Realitas hidup dengan seluruh kekayaan dan keragamannya tidak dapat diabaikan oleh seorang empirisis tulen. sehingga Filsafat ilmu ala kearifan lokal tradisi *rokat tase'* tetap berusaha menyusun pandangan yang komprehensif tentang realitas dengan berusaha menemukan pola atau arti dari realitas hidup itu sendiri.

Paradigma Filsafat ilmu ala kearifan lokal tradisi *rokat tase'* berada dalam kerangka konstruktivisme. Paradigma konstruktivisme memiliki ciri khas, bahwa prilaku manusia secara fundamental berbeda dengan perilaku alam. Manusia bertindak sebagai agen dalam bertindak mengkonstruksi realitas sosial. Cara konstruksi yang dilakukan kepada cara memahami atau memberikan makna terhadap perilaku mereka sendiri. Individu yang memberikan pengaruh pada masyarakat tetapi dengan beberapa catatan, bahwa tindakan sosial individu

[15]Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, Terj. Soejono Soemargono (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1992), hlm., 224-225.

berhubungan dengan rasionalitas. Tindakan sosial yang dimaksudkan berupa tindakan yang nyata-nyata diarahkan kepada orang lain. Juga dapat berupa tindakan yang bersifat "membatin", atau bersifat subjektif yang mengklaim terjadi karena pengaruh positif dari situasi tertentu.

Menurut paradigma konstruktivisme realitas sosial yang diamati oleh seseorang tidak dapat digeneralisasikan pada semua orang. Paradigma konstruktivisme menilai perilaku manusia secara fundamental berbeda dengan perilaku alam, karena manusia bertindak sebagai agen yang mengkonstruksi dalam realitas sosial mereka, baik itu melalui pemberian makna ataupun pemahaman perilaku dikalangan mereka sendiri.

Kerangka dasar Filsafat ilmu ala kearifan lokal tradisi *rokat tase'* berada dalam kerangka *geisteswissenschaften* dengan metodologi berupa hermeneutika. Hal itu berarti pengalaman hidup seseorang memungkinkan seseorang tersebut memahami orang lain, dan isi pengalaman atas orang lain akan semakin mencerahkan dirinya. Akan tetapi, proses memahami realitas hidup orang lain mustahil tanpa memahami ekspresi fisiknya (tradisi *rokat tase'*). Jadi Filsafat ilmu ala kearifan lokal tradisi *rokat tase'* merupakan sebuah keniscayaan bagi pengetahuan yang valid dalam mengkonstruksi pengalaman hidup melalui penghayatan hidup.

C. Kearifan Lokal Tradisi *Samman* Sebagai Locus Keilmuan

Tradisi ritual *samman* dalam masyarakat Madura merupakan sebuah ritual yang bercorak religius dengan unsur utama berupa bacaan-bacaan dzikir (pujian suci terhadap Allah swt). Selain itu juga tradisi ritual *samman* terbalut syair dan tarian mistik yang dilakukan dalam waktu dan tempat tertentu dengan harapan diberi keselamatan dan terhindar dari bencana

apapun. Tradisi ritual *samman* sebagian besar didominasi bentuk-bentuk simbol yang menggambarkan pandangan hidup masyarakat Madura terhadap sifat-sifat Allah swt dan hubungan manusia dengan Allah swt. Masyarakat Madura mempunyai keyakinan supaya hidupnya berjalan dengan baik dan tenteram, maka dalam suatu komunitas tertentu perlu diadakan upacara ritual *samman*. Tradisi ritual *samman* seakan sudah melekat dalam setiap diri orang Madura supaya terhindar dari wabah dan bencana apapun yang menimpanya, sehingga keselamatan, kesejahteraan dan kebahagiaan dapat menjadi kenyataan.

Dimensi religius tradisi ritual *samman* sesungguhnya berkaitan dengan konsep ketauhidan (keesaan Allah swt). Konsep keesaan Allah swt dalam tradisi ritual *samman* selalu diasalkan dari konsep keesaan Allah swt dalam ajaran Islam, yaitu ajaran tentang tauhid. Islam sebagai salah satu agama wahyu menempatkan konsep tauhid sebagai yang pertama dan utama, karena tauhid merupakan dasar dari seluruh ajaran Islam, seperti dalam ungkapan *Laa ilaha illa Allah Muhammadur Rasulullah* (Tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah)[16] Konsep keesaan Allah swt atau pengakuan terhadap keesaan Allah swt bukan sebagai bentuk pengakuan yang bersifat formal belaka, tetapi memiliki konsekuensi logis untuk melaksanakan perintah dan larangan-Nya. Pelaksanaan kewajiban yang ditentukan oleh Allah swt harus disertai penghayatan yang mendalam tentang makna yang dikandungnya, sehingga melahirkan keinsyafan berupa senantiasa berbuat baik sesuai dengan ketentuan-Nya.

Makna religius tradisi ritual *samman* yang berkaitan dengan ketauhidan (keesaan Allah swt) atau sebagai penyatuan diri dengan Allah swt itu bisa tergambar dalam dzikir yang

[16]Murtadha Muthahari, *Manusia dan Alam Semesta* (Jakarta: Lentera, 2002), hlm., 7.

dibaca sepanjang ritual *samman* berlangsung. Dzikir yang sering dibaca dalam tradisi ritual *samman*, yaitu berupa bacaan *laa ilaha ha illallah* (tiada Tuhan selain Allah), *Allah Allah, Allah Hasbunallah* (Allah yang telah memberikan kecukupan pada kami), *Allah Hayyun* (Allah Maha Hidup). Dzikir (pujian-pujian suci) tersebut menunjukkan adanya pengakuan dan penghayatan yang mendalam mengenai keesaan Allah swt dengan menyebut dan mengingat asma dan sifat-sifat-Nya yang Maha pencipta, Maha kuasa, Maha hidup, Maha pengasih dan Maha adil.

Selain itu juga terdapat simbol-simbol huruf Allah swt dan Muhammad saw yang mendominasi sepanjang tradisi ritual *samman* berlangsung, misalnya bagian tarian mistik pada posisi berdiri tegak lurus. Posisi demikian merupakan simbol huruf *Alif*. Huruf *Alif* tersebut mempunyai arti Allah dalam tulisan huruf arab. Huruf *Alif* sebagai huruf yang pertama kali disebut dalam susunan abjad huruf arab yang berbentuk lurus dengan garis vertikal seperti angka satu. Begitu pula dengan tulisan Muhammad saw yang disimbolkan dengan posisi duduk dengan kaki sebelah kanan ditekuk ke belakang, dan jari kaki dari kaki sebelah kanan diangkat seperti posisi *tasyahud* awal atau akhir dalam shalat. Posisi demikian merupakan bentuk tulisan Muhammad saw dalam tulisan Arab.

Simbol huruf Allah swt dan Muhammad saw juga bisa dimaknai dari empat tepukan ketika membaca kalimat *Laa ilaa ha illa Allah* dalam ritual *samman*. Para anggota *samman* memahami empat tepukan tersebut sebagai hal yang memiliki makna tertentu. Apabila empat tepukan tersebut dihubungkan dengan asma Allah swt, maka huruf Allah swt itu terdiri dari empat huruf, yaitu pertama, *Alif* yang mempunyai makna syariat. Kedua, huruf *lam* mempunyai makna tarekat. Ketiga,

huruf *lam* berikutnya yang mempunyai makna hakikat dan keempat adalah huruf *ha* (*he*) mempunyai makna makrifat.

Apabila empat huruf tersebut dikaitkan dengan tingkatan derajat manusia, maka juga terdapat empat tingkatan, yaitu huruf pertama, *alif* mempunyai makna tingkatan alam arwah. Huruf kedua, *lam* mempunyai makna tingkatan alam *ajsam*. Huruf ketiga, *lam* kedua mempunyai makna tingkatan alam misal. Huruf keempat, *hu atau ha* mempunyai makna tingkatan *insanul kamil* (manusia sempurna). Manusia sempurna disimbolkan dengan huruf *hu.* Dalam ajaran tasawuf hal itu merupakan simbol tingkatan tertinggi, yaitu makrifat. Kata *hu* inilah yang sering dilantunkan dalam ritual *Samman.*

Demikian juga simbol empat ini apabila dihubungkan dengan nama Muhammad saw dalam huruf Arab, maka huruf Muhammad saw juga terdiri dari empat huruf, yaitu *mim, ha, mim* dan *dal*. Apabila Empat huruf ini dihubungkan dengan anggota badan manusia dari kepala hingga kaki, yaitu huruf pertama, *mim* posisinya ada pada kepala manusia yang mempunyai makna makrifat yang menyatakan dzat Allah. Huruf kedua, *ha* berada pada dada manusia yang mempunyai makna hakikat yang menyatakan sifat-sifat Allah. Huruf ketiga, *mim* yang kedua berada pada pusar mempunyai makna tarekat yang menyatakan asma-asma Allah. Huruf keempat, *dal* diibaratkan kaki manusia yang mempunyai makna syariat yang menyatakan sebagai *af'al* (ciptaan) Allah.

Demikian juga simbol pusat lingkaran ketika acara ritual *samman* berlangsung merupakan pusat gerakan berputar yang dilakukan oleh para anggota *samman*. Gerakan berputar tersebut mempunyai makna sebagai simbol perputaran alam semesta dengan segala bintang-bintang dan galaksinya yang terus berputar. Perputaran alam semesta ini berasal dari titik pusat

orbit sang pencipta. Sang penciptalah yang menggerakkan perputaran alam semesta tersebut. Perputaran dalam ritual *samman* juga diibaratkan seperti perputaran orang-orang Islam pada saat melakukan *thawaf* pada ibadah Haji dengan berputar mengelilingi Ka'bah (*Baitullah*). Hal itu menunjukkan pesan spiritual, bahwa manusia pun harus berputar bergerak mendekati satu titik pusat yang telah menggerakkan semua yang ada

Dengan demikian apa yang telah disebutkan di atas menunjukkan, bahwa dibalik simbol-simbol itu terdapat hikmah yang sangat prinsipil, yakni menempatkan Allah swt Yang Maha Esa sebagai tujuan akhir dari seluruh aktivitas yang dilakukan manusia. Di samping itu juga terdapat pengakuan ketauhidan seseorang yang dibuktikan dengan pengakuan keimanan dengan mengucapkan lafal *Laa ilaaha illa Allah Muhammadur Rasulullah* (tiada Tuhan selain Allah dan nabi Muhammad adalah utusan Allah). Kalimat pertama merupakan pengakuan tentang keesaan Allah swt, yang kedua merupakan pengakuan bahwa nabi Muhammad saw adalah utusan Allah swt. Dua pengakuan inilah yang menjadi sumber dasar yang dipakai dalam simbol-simbol ritual *samman*.

Sikap ketauhidan yang demikian merupakan simbol yang menggambarkan aspek sikap fundamental atau aspek keyakinan masyarakat Madura terhadap ke-Maha Esaan Allah swt sebagai tempat manusia berserah diri guna mendapatkan *ridho*, keselamatan dan kebahagiaan yang dicita-citakan di dalam kehidupan. Keyakinan mutlak terhadap Tuhan Yang Maha Esa tentunya merupakan ajaran yang bersifat Religius. Hal tersebut sekaligus juga merupakan refleksi keyakinan masyarakat Madura terhadap sifat Allah swt Yang Maha Tunggal sebagai tujuan akhir dari seluruh manusia.

Aspek keyakinan masyarakat Madura yang tergambar dalam semua simbol upacara ritual *samman* dapat dikatakan, bahwa tradisi ritual *samman* sangat menjunjung tinggi ajaran tauhid, yaitu ajaran tentang keyakinan kepada Allah swt sebagai dzat Yang Maha Esa. Segala marabahaya dan kejadian di dunia ini terpulang kepada kehendak Allah swt sebagai dzat yang menentukan segala kejadian yang akan menimpa manusia.

Keyakinan terhadap ke-Maha Tunggalan Allah swt telah mendasari setiap aspek kehidupan orang Madura, salah satu pengejawantahannya adalah berimplikasi pada prinsip kehidupan bersama. Prinsip keesaan Allah swt merupakan prinsip dasar yang kemudian beremanasi secara kultural pada aspek kehidupan sosial-kemasyarakatan secara kolektif. Salah satu unsur pertama dan utama dalam jenjang emanasi yang memancar secara derivatif pada kehidupan masyarakat Madura adalah tradisi tolong menolong dan gotong royong.

Tradisi tolong menolong dan gotong royong dikatakan unsur pertama dan utama karena merupakan prinsip kehidupan bersama yang didasari oleh sifat-sifat Allah swt. Sifat-sifat Allah swt secara emanatif-derivatif memancar ke dalam diri Rasulullah saw dalam bentuk akhlak yang mulia. Akhlak Rasulullah saw itulah yang kemudian dijadikan tolok ukur tunggal terhadap segala perilaku umat Islam, termasuk juga dijadikan sebagai prinsip dasar pola kehidupan kolektif oleh masyarakat Madura.

Masyarakat Madura yang telah terkenal sebagai masyarakat agamis dengan ajaran Islam sebagai penopangnya dengan sendirinya juga telah menjadikan akhlak mulia Rasulullah saw sebagai tuntunannya. Salah satu akhlak Rasulullah saw yang telah ditradisikan oleh orang Madura dalam tradisi ritual *samman* memiliki dampak positif berupa

tradisi tolong menolong dan gotong royong. Orang Madura meyakini, bahwa syarat utama terpeliharanya suatu kehidupan sosial-kemasyarakatan baik dalam komunitas kecil maupun dalam komunitas besar, ialah tradisi tolong menolong dan gotong royong. Orang Madurapun yakin, bahwa tradisi tolong menolong dan gotong royong bukan hanya sebagai tradisi masa lalu, tetapi juga tradisi masa kini dan masa mendatang. Dengan kata lain tradisi tolong menolong dan gotong royong dalam kehidupan masyarakat Madura merupakan suatu kebutuhan yang bersifat niscaya. Tradisi tolong menolong dan gotong royong merupakan bagian dari kearifan lokal yang bersifat pragmatis-praktis dari kebutuhan yang bersifat kolektif-mutlak dalam kehidupan masyarakat Madura.

Atas dasar itulah tradisi ritual *samman* memuat atau mengajarkan kepada seluruh anggotanya untuk senantiasa hidup tolong menolong dan bergotong royong. Islam sebagai salah satu agama yang ada di permukaan bumi secara tegas dan jelas mewajibkan kepada semua pemeluknya untuk hidup tolong menolong dan bergotong royong. Hal tersebut merupakan amanah yang tertuang di dalam Al-Quran, yaitu "Bertolong menolonglah dalam hal kebaikan dan ketaqwaan dan janganlah tolong menolong dalam berbuat dosa dan permusuhan (Al-Maidah, ayat 5). Kewajiban tolong menolong bukan hanya dari segi moril melainkan juga dalam segi material[17] Tolong menolong dalam arti, bahwa yang kuat menolong yang lemah, yang besar menolong yang kecil apalagi menolong sesama yang membutuhkan pertolongan.

Pada masyarakat Madura sikap tolong menolong dan gotong royong sudah menjadi tuntunan dan menjadi kebiasaan

[17]Djatmika Ibrahim, *Tasawuf antara Agama dan Filsafat* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), hlm., 48.

dalam berbagai kegiatan. Tolong menolong dan gotong royong merupakan akhlak yang penting bagi masyarakat Madura terutama dalam kehidupan pedesaan. Setiap kali ada kegiatan di suatu daerah pedesaan selalu ramai didatangi orang-orang sekitarnya yang ingin membantu atau menolong, seperti acara kelahiran, kematian, pernikahan, membangun rumah dan acara kegiatan lainnya. Berkaitan dengan hal ini terdapat ungkapan dalam bahasa Madura, yaitu *Mon ba'na enga' ka oreng bekal ekenga'na keya ban oreng laen* (kalau kamu menaruh perhatian atau membantu orang lain maka kamu juga akan dibantu oleh orang lain). Ungkapan inilah yang masih dipegang dan mendasari sikap hidup tolong menolong dan gotong royong yang sampai sekarang masih dipertahankan.

Dalam upacara ritual *samman* terdapat simbol yang menunjukkan sikap saling tolong menolong dan gotong royong, yaitu pada saat tarian mistik. Ketika tarian tersebut berlangsung tangan para peserta *samman* berpegangan erat antara satu dengan lainnya, kemudian diayun ke atas dan ke bawah secara bersama-sama. Hal tersebut merupakan simbol yang bermakna, bahwa hidup ini semestinya senantiasa tolong menolong dan bergotong royong agar dapat membantu meringankan beban orang lain. Simbol yang telah disebutkan tadi pada dasarnya mengandung ajaran moral, bahwa apabila hal tersebut dilaksanakan secara baik dan benar oleh masyarakat khususnya bagi para peserta ritual *samman,* maka hubungan antar sesama dapat terjalin kehidupan yang tentram dan damai.

Tradisi ritual *samman* juga mengandung di dalamnya ajaran tentang sikap saling hormat menghormati. Hal itu disimbolkan dengan sikap para peserta *samman* ketika datang ke lokasi ritual *samman*, yaitu yang pertama kali didatangi adalah sesepuh *samman* dengan bersalaman atau berjabat tangan sambil

membungkukkan badan dan kepala. Posisi tubuh tidak boleh lebih tinggi dari sesepuh karena dianggap tidak punya sopan santun atau tata krama. Di samping itu juga terdapat simbol lain, yaitu ketika tarian mistik dilakukan pada saat posisi tubuh berdiri tegak menghadap ke atas kemudian merunduk ke bawah dengan membungkukkan tubuhnya. Simbol ketika menghadap ke atas atau ke langit menunjukkan sikap penyatuan diri dengan Tuhan atau sikap pentauhidan kepada Tuhan. Sedangkan ketika menghadap ke bawah atau ke bumi dengan badan membungkuk itu mengandung arti, bahwa diri di hadapan Tuhan merasa rendah dan tidak berdaya karena semuanya atas kuasa Tuhan Selain itu juga ketika merasa rendah di hadapan Tuhan seharusnya juga merasa rendah hati ketika berhadapan dengan sesama. Simbol yang demikian merupakan ajaran moral untuk menghormati orang lain dengan sikap sopan santun atau tata krama terhadap orang lain. Masyarakat Madura berkeyakinan supaya hidupnya tetap baik dan benar, maka sikap hormat menghormati seharusnya tetap dijunjung tinggi dan jangan sampai dihilangkan, sehingga kehidupan antar sesama tetap terjalin dengan baik, damai dan tentram.

Dalam perspektif Islam sikap saling menghormati sudah dicontohkan oleh Nabi Muhammad saw sebagai sikap yang luhur. Sikap yang luhur tersebut sudah ditunjukkan semenjak kecil hingga wafatnya nabi Muhammad saw terutama kepada orang yang lebih tua. Sikap saling menghormati sebagai sesuatu yang luhur itu sudah menjadi panutan dan landasan bagi umat Islam dalam menjalani hidupnya. Demikian juga halnya dengan masyarakat Madura yang berlandaskan pada ajaran Agama Islam, sehingga mempengaruhi perilaku saling menghormati kepada orang lain, terutama kepada orang yang lebih tua. Masyarakat Madura dalam hal ini sangat menjunjung tinggi

sopan santun atau tata karma dalam kehidupan sehari-hari yang dikenal dengan sebutan *andhap asor*, yaitu suatu sikap rendah hati terhadap siapapun sebagaimana yang telah disebutkan di atas.

Berkaitan dengan hal tersebut ada ungkapan lain yang menguatkan nilai kesopanan, yaitu ungkapan *ta' tao battonna Langgar* (harfiah: tidak tahu lantainya langgar/surau), artinya tidak pernah mengenyam pendidikan (ngaji) di pesantren (langgar). Bagi masyarakat Madura orang yang tidak tahu sopan santun sama halnya dengan tidak pernah merasakan pendidikan baik pendidikan agama maupun pendidikan urnum. Ungkapan lain yang mengandung nasehat agar memiliki sikap sopan santun yang menjadi salah satu pandangan hidup orang Madura, yaitu ungkapan *Oreng Reya banne bagussa, tape tata kramana, sanajjan bagus tape tata kramana juba' ta' macellep ka ate* (orang itu dinilai baik bukan karena ketampanannya tetapi tata kramanya, meskipun tampan tapi tata kramanya jelek pasti tidak menyejukkan hati). Sikap sopan santun atau tata krama tersebut dalam kehidupan sehari-hari ditampakkan dalam bentuk penghormatan kepada orang tua dan guru. Sikap hormat yang demikian didasarkan pada semboyan orang Madura yang berbunyi *Bhuppa'-Bhabbu'-Guru-Rato* (Bapak, Ibu, Guru, Raja/pemerintah), artinya sikap hormat itu terutama ditunjukkan kepada orang tua, yaitu bapak dan ibu, kemudian kepada guru atau kyai serta kepada raja (dalam hal ini pemerintah atau penguasa).

Pembahasan unsur keseimbangan teo-etis dalam tradisi *samman* sesungguhnya telah memberikan indikasi yang jelas tentang arti relasi dalam tradisi *samman*. Unsur keseimbangan teo-etis menjadi bagian tak terpisahkan dari setiap relasi yang terjadi dalam tradisi *samman*. Hal dasar yang ingin

diketengahkan dalam tradisi *samman* adalah kearifan lokal mengenai relasi orang Madura dengan Allah swt. Tradisi *samman* memberikan banyak hikmah tentang bagaimana seharusnya relasi orang Madura dengan Allah swt dilakukan dengan penuh kearifan sebelum terjadi suatu tatanan masyarakat yang *chaos*.

Mainstream relasi orang Madura dengan Allah swt selalu didasarkan pada aspek keseimbangan manusia dengan Allah swt dalam bentuk perilaku etis-moral sebagai emanasi-derivatifnya. Konsekuensi derivasi berikutnya terhadap diterimanya prinsip keseimbangan teo-etis dalam setiap relasi dengan Allah swt adalah diperolehnya kualitas relasi yang semakin religius. Religius dalam arti orang Madura akan semakin memperhatikan secara sungguh-sungguh dalam berperilaku agar tidak menodai relasi teo-etis. Begitu pula sebaliknya ketiadaan penghormatan dan penghargaan terhadap unsur keseimbangan teo-etis dalam setiap relasi dengan Allah swt menyebabkan kualitas relasi yang ingin dibangun menjadi mengarah pada deteo-etisasi-kultural. Dikatakan bersifat teo-etis dan deteo-etis karena penghormatan dan penghargaan terhadap unsur keseimbangan teo-etis merupakan langkah awal bagi penciptaan relasi dengan Allah swt pada tahap berikutnya. Hal itu mengandung arti, bahwa kualitas relasi dengan Allah swt dan pencapaian konsekuensi derivatif-etisnya sangat ditentukan oleh pengetahuan tentang persoalan keseimbangan teo-etis yang diselaraskan dengan aspek sosial-budaya Madura.

Pengetahuan tentang masalah keseimbangan teo-etis yang bersifat sederajat dan seukuran dengan aspek sosial-budaya Madura merupakan bagian yang tidak bisa dipisahkan dari seluruh kerangka relasi dengan Allah swt, yang semestinya dipahami secara utuh. Ketiadaan kesederajatan unsur

keseimbangan teo-etis dengan aspek sosial-budaya Madura menjadi penyebab awal adanya proses deteo-etisasi relasi dengan Allah swt secara berantai. Kesalahpahaman tersebut menjadi penyebab awal runtuhnya tatanan sosial-budaya masyarakat Madura. Ketiadaan pemahaman tentang keseimbangan teo-etis tentu juga mengandung arti ketiadaan pengetahuan yang memadai, karena penghormatan dan penghargaan secara inhern mengandung makna kepedulian pada unsur derivatif-etis berupa sikap dan perilaku saling tolong menolong, gotong royong, dan saling menghormati.

Proses teo-etisasi-kultural dalam perspektif relasi orang Madura dengan Allah swt meliputi beberapa langkah, yaitu pertama, relasi orang Madura dengan Allah swt harus didasari pengetahuan yang memadai tentang unsur keseimbangan teo-etis dan aspek sosial-budaya masyarakat Madura. Kedua, implementasi pengetahuan tentang keseimbangan teo-etis yang sederajat dengan aspek sosial-budaya masyarakat Madura yang bersifat khas. Ketiga, penciptaan teo-etisasi-kultural dalam kerangka tradisi budaya Madura akan terwadahi dengan baik jika dilandasi *mainstream* keseimbangan teo-etis dan aspek sosial-budaya secara seukuran. Keempat, hal-hal yang berkaitan dengan unsur keseimbangan teo-etis dan aspek sosial-budaya Madura harus dipahami melalui pemaknaan tradisi budaya *samman* sebagai pengembannya.

Keempat langkah proses teo-etisasi-kultural dalam perspektif relasi orang Madura dengan Allah swt merupakan tahapan-tahapan yang mesti dilalui dalam memahami arti relasi dalam tradisi *samman*. Langkah pertama adalah berkaitan dengan pemahaman kolektif orang Madura tentang segala hal yang berkenaan dengan masalah keseimbangan teo-etis dan aspek sosial-budaya Madura. Hal ini penting disadari bersama

karena relasi orang Madura dengan Allah swt akan berjalan sehat dan normal manakala unsur keseimbangan teo-etis dan aspek sosial-budaya dipahami secara total. Kepahaman tersebut akan diperoleh secara utuh apabila tradisi *samman* yang menjadi pengembannya dipahami dengan baik. Dalam tradisi *samman*-lah masalah kesederajatan keseimbangan teo-etis dan aspek sosial-budaya Madura menjadi bersifat khas-unik terlekat pada orang Madura.

Salah satu kekhasan implementasi kesederajatan konsep keseimbangan teo-etis dan aspek sosial-budaya masyarakat Madura tertuang jelas dalam langkah yang kedua. Langkah kedua tersebut berkaitan dengan implementasi khas konsep keseimbangan teo-etis dan aspek sosial-budaya masyarakat Madura. Konsekuensi langkah kedua tersebut itulah yang sangat menentukan proses terjadi atau tidaknya *deteo-etisasi*. Artinya jika implementasi kedua aspek tersebut dilakukan secara tidak seukuran, maka relasi orang Madura dengan Allah swt akan mengarah pada proses deteo-etisasi-kultural secara destruktif. Sebaliknya jika kedua aspek tersebut diimplementasikan secara sederajat dan seukuran, maka relasi orang Madura dengan Allah swt akan mengarah pada proses teo-etisasi-kultural secara bermartabat.

Ketiga, penciptaan teo-etisasi-kultural berkaitan dengan sikap dan perilaku ikut merasakan penderitaan kolektif masyarakat Madura yang tatanannya ternodai. Penderitaan batin berupa rusaknya tatanan masyarakat yang *chaos* karena adanya proses deteo-etisasi semestinya direspons melalui suatu sikap dan perilaku seakan-akan dirinya yang terkena musibah tersebut. Kegersangan hati karena kurangnya sikap dan perilaku ikut merasakan tersebut yang telah meruntuhkan pilar-pilar sikap dan perilaku teo-etis, yang telah "terlembagakan" dalam

suatu tradisi budaya tertentu, seperti tradisi *samman*. Ketiadaan sikap dan perilaku ikut merasakan penderitaan batin kolektif itulah yang sesungguhnya merusak tatanan relasi orang Madura dengan Allah swt. Meremehkan atau bahkan mengabaikan penderitaan batin kolektif tanpa diikuti dengan sikap dan perilaku yang memadai merupakan indikasi kuat, bahwa relasi orang Madura dengan Allah swt kurang sehat dan cenderung bersifat destruktif.

Keempat, hal-hal yang berkaitan dengan unsur keseimbangan teo-etis dan aspek sosial-budaya harus dipahami melalui pemaknaan tradisi budaya *samman* sebagai pengembannya. Arti relasi dengan Allah swt yang bersifat khas kemaduraan mustahil dipahami secara optimal tanpa memahami dengan baik tradisi *samman* sebagai wadah yang memberi makna utuh. Tradisi *samman* sebagai pengemban unsur keseimbangan teo-etis dan aspek sosial-budaya masyarakat Madura secara sederajat dan seukuran memiliki konsep khas dalam menderivasikan proses teo-etisasi-kultural ala orang Madura. Tradisi *samman* telah memberikan kekuatan pemahaman yang betul-betul optimal mengenai konsep relasi dengan Allah swt. Tradisi *samman* juga sekaligus telah memberikan kekuatan pemahaman tentang konsep relasi dengan Allah swt sebagai tolok ukur terhadap relasi yang bersifat yang destruktif-*chaos* pada tatanan masyarakat yang berjalan harmonis.

Makna relasi dalam tradisi *samman* secara ontologis merupakan kearifan lokal masyarakat Madura dalam hal berelasi dengan Allah swt. Proses sikap dan perilaku yang memperlakukan aspek keseimbangan teo-etis dan aspek sosial-budaya Madura secara sederajat dan seukuran membawa konsekuensi, bahwa relasi orang Madura dengan Allah swt

selalu berasal dari dan kembali kepada keseimbangan kedua aspek tersebut. Tradisi *samman* tersebut itulah yang memberikan keluasan cakrawala makna mengenai relasi dengan Allah swt dengan menggunakan tolok ukur kesederajatan aspek keseimbangan teo-etis dan sosial-budaya Madura.

Ketika kedua aspek tersebut dijadikan satu-satunya tolok ukur apakah relasi dengan Allah swt bersifat teo-etis-kultural atau bahkan sebaliknya terjadi proses deteo-etisasi-kultural, maka tradisi *samman* sesungguhnya telah memberikan ciri khas relasi dengan Allah swt ala tradisi budaya Madura. Ciri khas tersebut dalam perspektif ontologi dinamakan dengan istilah cara mengadanya orang Madura. Orang Madura sebagai salah satu pengada diantara gugusan pengada secara ontologis pasti memiliki perbedaan dalam hal mengadanya. Salah satu produk mengadanya orang Madura adalah produk tradisi budaya yang memiliki keunikan yang membedakan dengan tradisi budaya yang lain. Tradisi budaya *samman* sebagai salah satu produk mengadanya orang Madura juga telah menghasilkan produk berupa relasi dengan Allah swt.

Relasi dengan Allah swt sebagai salah satu produk tradisi budaya *samman* memiliki keunikan yang khas karena selalu diasalkan dari kesederajatan aspek keseimbangan teo-etis dan aspek sosial-budaya Madura. Dengan demikian dapatlah dikatakan, bahwa orang Madura sebagai pengada yang mengadanya telah menghasilkan produk berupa tradisi budaya, satu diantaranya adalah tradisi budaya *samman*, yang juga telah menghasilkan produk relasi dengan Allah swt berdasar pada aspek keseimbangan teo-etis dan aspek sosial-budaya sebagai tolok ukur proses teo-etisasi-kultural dan deteo-etisasi-kultural.

Filsafat ilmu yang membumi (filsafat ilmu khas kemaduraan) seharusnya mengakomodir kearifan lokal makna

tradisi *rokat tase'* seperti di atas, agar pengembangan mata kuliah filsafat ilmu di Perguruan Tinggi tidak lagi mengawang-awang pada beberapa teori yang dihasilkan oleh para pemikir Barat. Salah satu cara memacu para mahasiswa memiliki pemikiran yang orisinil berdasar pada kearifan lokalnya adalah dengan memasukkan pemikiran masyarakat adat menjadi bagian penting dalam materi pembahasan filsafat ilmu.

Pemetaan yang bersifat reflektif terhadap filsafat ilmu ala kearifan lokal tradisi *samman* secara ontologis berada dalam kerangka konsep spiritualisme atau idealisme. Dasar ajaran kaum idealisme adalah ada hal-hal dan gejala-gejala yang tidak dapat semata-mata diterangkan berdasarkan pengertian alam dan materi dari kaum naturalisme dan materialisme. Realitas hidup seperti pengalaman, nilai, makna dan sebagainya tidak akan bermakna, kecuali jika ada usaha untuk memperkenalkan istilah-istilah yang lain selain istilah alam dan materi. Kaum idealis berpandangan bahwa pengalaman haruslah dipahami sebagai pengalaman yang bersifat batiniah. Adanya nilai juga berarti ada suatu institusi batin yang dapat memahaminya, dan yang pasti hanya batinlah yang dapat menangkap makna. Semua penganut paham idealisme tentu bersepakat, bahwa dunia ini mengandung makna. Akan tetapi, yang dinamakan makna tersebut senantiasa terdapat di dalam suatu sistem yang merupakan kebulatan. Oleh karena itu jika dunia ini mengandung makna, maka dunia tersebut harus merupakan suatu sistem, suatu kebulatan logis (spiritual). Asumsi keilmuan seperti di atas jelas memiliki kesesuaian dengan makna kearifan lokal tradisi *samman*.

Filsafat ilmu ala kearifan lokal tradisi *samman* secara epistemologis berada dalam kerangka empirisme. Aliran epistemologis ini memilih pengalaman sebagai sumber utama

pengetahuan, baik pengalaman lahiriah yang menyangkut dunia, maupun pengalaman batiniah yang menyangkut realitas hidup manusia. Oleh karena itu kategori hidup adalah objek yang sebenarnya, bahkan objek satu-satunya filsafat. Secara empiris Filsafat ilmu ala kearifan lokal tradisi *samman* menolak setiap hal atau bentuk transendentalisme. Realitas hidup dengan seluruh kekayaan dan keragamannya tidak dapat diabaikan oleh seorang empirisis tulen. sehingga Filsafat ilmu ala kearifan lokal tradisi *samman* tetap berusaha menyusun pandangan yang komprehensif tentang realitas dengan berusaha menemukan pola atau arti dari realitas hidup itu sendiri.

Paradigma Filsafat ilmu ala kearifan lokal tradisi *samman* berada dalam kerangka konstruktivisme. Paradigma konstruktivisme memiliki ciri khas, bahwa prilaku manusia secara fundamental berbeda dengan perilaku alam. Manusia bertindak sebagai agen dalam bertindak mengkonstruksi realitas sosial. Cara konstruksi yang dilakukan kepada cara memahami atau memberikan makna terhadap perilaku mereka sendiri. Individu yang memberikan pengaruh pada masyarakat tetapi dengan beberapa catatan, bahwa tindakan sosial individu berhubungan dengan rasionalitas. Tindakan sosial yang dimaksudkan berupa tindakan yang nyata-nyata diarahkan kepada orang lain. Juga dapat berupa tindakan yang bersifat "membatin", atau bersifat subjektif yang mengklaim terjadi karena pengaruh positif dari situasi tertentu.

Menurut paradigma konstruktivisme realitas sosial yang diamati oleh seseorang tidak dapat digeneralisasikan pada semua orang. Paradigma konstruktivisme menilai perilaku manusia secara fundamental berbeda dengan perilaku alam, karena manusia bertindak sebagai agen yang mengkonstruksi

dalam realitas sosial mereka, baik itu melalui pemberian makna ataupun pemahaman perilaku dikalangan mereka sendiri.

Kerangka dasar Filsafat ilmu ala kearifan lokal tradisi *samman* berada dalam kerangka *geisteswissenschaften* dengan metodologi berupa hermeneutika. Hal itu berarti pengalaman hidup seseorang memungkinkan seseorang tersebut memahami orang lain, dan isi pengalaman atas orang lain akan semakin mencerahkan dirinya. Akan tetapi, proses memahami realitas hidup orang lain mustahil tanpa memahami ekspresi fisiknya (tradisi *samman*). Jadi Filsafat ilmu ala kearifan lokal tradisi *samman* merupakan sebuah keniscayaan bagi pengetahuan yang valid dalam mengkonstruksi pengalaman hidup melalui penghayatan hidup.

PENUTUP

Berdasar pada uraian dimensi metafisika substansi filsafat ilmu di atas, pengembangan mata kuliah filsafat ilmu semestinya berpijak pada hakikat filsafat ilmu dalam perspektif norma ontologis-transendental. Hakikat filsafat ilmu yang dimaksud adalah adanya harmonisasi antara aspek otonomi-relasi, permanensi-kebaharuan dan aspek imanensi-transendensi. Dengan kata lain hakikat filsafat ilmu semestinya memperhatikan harmonisasi antara konsep ontologi, epistemologi dan aksiologi ilmu dengan sejarah perkembangan ilmu. Memperhatikan harmonisasi antara konsep paradigma ilmu dengan metodologi keilmuan. Memperhatikan harmonisasi antara konsep struktur fundamental ilmu dengan etika keilmuan secara serasi, sederajat dan seimbang. Kedua hal tersebut semestinya dikembangkan secara bersama-sama dalam rangka mendapatkan pemahaman yang utuh tentang filsafat ilmu dan pengembangannya.

Mata kuliah filsafat ilmu yang mulai diwajibkan di beberapa Perguruan Tinggi di Indonesia arah pembelajaran dan pengembangannya semestinya diorientasikan pada fungsi filsafat ilmu sebagai media penyadaran terhadap setiap bentuk perilaku keilmuan yang menyimpang atau disharmonis terhadap keserasian struktur ontologis transendental filsafat ilmu. Materi yang perlu dikembangkan dalam proses pembelajaran filsafat ilmu semestinya juga tidak meninggalkan etika keilmuan sebagai faktor heuristik bagi pengembangan berbagai bidang ilmu yang ada.

Pemahaman yang utuh dan mendasar di bidang perilaku etis keilmuan sungguh penting dikelola dengan baik berdasar pada pengetahuan yang memadai terhadap bidang etika. Etika

sebagai salah satu cabang keilmuan di bidang filsafat semestinya juga digelar untuk memberikan pemahaman yang holistik dalam rangka menyiapkan pemahaman yang "benar" tentang filsafat ilmu. Bidang etika merupakan suatu keniscayaan untuk dipahami secara memadai ketika mau berkecimpung secara mendalam di bidang filsafat ilmu. Bidang etika itulah yang merupakan titik tekan dalam kerangka fungsi filsafat ilmu sebagai media penyadaran terhadap setiap perilaku keilmuan yang bersifat polarisasi-menyimpang. Selain itu dalam rangka membangun dasar-dasar pemahaman yang kokoh di bidang ontologi, epistemologi dan aksiologi semestinya juga digelar mata kuliah yang memberikan pemahaman mendasar tentang pemikiran kefilsafatan. Sangatlah riskan mengembangkan mata kuliah filsafat ilmu tanpa dibarengi dengan pemahaman yang kokoh tentang dasar-dasar pemahaman di bidang filsafat sebagai materi yang melandasi munculnya filsafat ilmu.

Filsafat ilmu berdasar perspektif metafisika substansi merupakan substansi yang mengandung di dalamnya aspek otonomi-relasi, permanensi-kebaharuan, dan aspek imanensi-transendensi. Aspek otonomi filsafat ilmu tersematkan pada bidang ontologi, epistemplogi dan aksiologi ilmu, sedangkan aspek relasi filsafat ilmu tersematkan pada bidang sejarah perkembangan ilmu. Aspek permanensi filsafat ilmu tersematkan pada bidang paradigma keilmuan, sedangkan aspek kebaharuan filsafat ilmu tersematkan pada bidang metodologi keilmuan. Aspek imanensi filsafat ilmu tersematkan pada bidang srtuktur fundamental ilmu, sedangkan aspek transendensi filsafat ilmu tersematkan pada bidang etika keilmuan. Hakikat filsafat ilmu secara normatif-ontologis-transendental adalah sebagai media penyadaran terhadap setiap bentuk perilaku keilmuan yang bersifat berpenghayatan

disharmonis pada struktur ontologis-transendental filsafat ilmu, yaitu aspek otonomi-relasi, permanensi-kebaharuan, dan imanensi-transendensi.

Pengembangan mata kuliah filsafat ilmu selayaknya dikembangkan ke arah penguatan bidang kajian ontologi, epistemologi dan aksiologi ilmu sebagai dasar pemahaman tentang tumbuh dan berkembangnya suatu ilmu. Pengembangan mata kuliah filsafat ilmu juga selayaknya dikembangkan ke arah penguatan bidang kajian paradigma keilmuan sebagai dasar pemahaman tentang kerangka berpikir dalam memahami objek telaah suatu ilmu. Selain itu pengembangan mata kuliah filsafat ilmu selayaknya dikembangkan ke arah penguatan bidang kajian struktur fundamental ilmu sebagai dasar pemahaman tentang unsur-unsur yang mesti ada pada suatu ilmu. Mata kuliah filsafat ilmu yang begitu kompleks semestinya diikuti dengan digelarnya mata kuliah dasar yang mendukung, yaitu mata kuliah etika dan mata kuliah filsafat umum. Mata kuliah etika sebagai faktor heuristik di bidang pengembangan suatu ilmu akan memberikan pendasaran terhadap pemahaman yang memadai di bidang perilaku etis keilmuan. Mata kuliah filsafat umum akan memeberikan pemahaman yang kokoh dalam rangka memahami secara baik aspek ontologi, epistemologi, dan aksiologi ilmu sebagai materi dasar filsafat ilmu.

DAFTAR PUSTAKA

A. Latief Wiyata, 1996, Masyarakat Madura dan Interaksi Antar Etnik , dalam Aswab Mahasin dkk. [ed.], *Ruh Islam dalam Budaya Bangsa*: *aneka budaya di Jawa*, Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal,1996

A. Safioedin, 1977, *Kamus Bahasa Madura-Indonesia*, Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1977

A.F.Chalmers, *Apa itu yang dinamakan Ilmu?* Jakarta: Hasta Mitra, 1983

A.G.M. van Melsen, *Ilmu Pengetahuan dan Tanggung Jawab Kita*, terj. K. Bertens, Jakarta: Gramedia, 1985

A.H. Soeparmo, *Struktur Keilmuan Dan Teori Ilmu Pengetahuan Alam*, Surabaya: Penerbit Airlangga University Press, 1984

A.M.W.Pranarka, *Epistemologi Dasar*: *suatu pengantar*, Jakarta: CSIS, , 1987

Ainurrahman Hidayat, *Buku Ajar Filsafat Ilmu,* Pamekasan: STAIN Press, 2006

_____, *Hermeneutika Wacana & Arti Memahami*, Pamekasan: STAIN Press, 2010

_____, *Meta Ilmu Aspek Otonomi, Permanensi dan Imanensi Ilmu*, Pamekasan: STAIN Press, 2010

_____, *Kearifan Lokal Masyarakat Madura*, Yogyakarta: Pustaka Nusantara, 2011

Anton Bakker & Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1990

Anton Bakker, *Antropologi Metafisik*, Yogyakarta: Kanisius, 2000

_____, *Kosmologi dan Ekologi Filsafat Tentang Kosmos Sebagai Rumah Tangga Manusia*, Yogyakarta: Kanisius, 1995

_____, *Ontologi atau Metafisika Umum filsafat pengada dan dasar-dasar kenyataan*, Yogyakarta: Kanisius, 1992

Archie J.Bahm, *What Is Science, Reprinted from my Axiology; The Science Of Values*,World Books, Albuquerqe, New Mexico, 1980

Asis Sofioedin, *Carok adalah Kejahatan Pembunuhan Biasa*, Madura III, Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, 1979

Bakker, *Kosmologi dan Ekologi Filsafat Tentang Kosmos Sebagai Rumah Tangga Manusia*, Yogyakarta: Kanisius, 1995

_____, *Pendidikan Menudju Kebebasan*, Yogyakarta: Ignatius College, 1970

Bisri Effendi, *An-Nuqayah*: *Gerak Transformasi Sosial di Madura*, Sumenep: Perhimpunan Pengembangan Pesantren & Masyarakat [P3M], 1990

Bisri Effendi, *An-Nuqoyah: Gerak Transformasi Sosial Masyarakat Madura*, Jakarta: P3M, 1993

C.A.van Peursen, *Orientasi di Alam Filsafat sebuah pengantar dalam permasalahan filsafat*, Jakarta: Gramedia, 1980

C.Verhaak & R. Haryono Imam, *Filsafat Ilmu Pengetahuan, Telaah Atas Cara Kerja Ilmu-ilmu*, Jakarta: Gramedia, 1997

D. Runes, *Dictionary of Philosophy*, Totowa: Littlefield Adam, 1975

Davies, Paul, *Tuhan, Doktrin dan Rasionalitas dalam Debat Sains Kontemporer*, terj., Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002

Donny Gahral Adian, *Matinya Metafisika Barat*, Jakarta: Komunitas Bambu, 2001

E.Sumaryono, *Hermeneutik sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1999)

Edi Burhan, et al., *Inventarisasi Tradisi Ritus Pada Masyarakat Madura di Sumenep*, Laporan Penelitian, Jember:

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Universitas Jember, 1994

F. Sontag, *Pengantar Metafisika*, terj. Cuk Ananta Wijaya, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002

F.R. Ankersmit, *Refleksi tentang Sejarah, Pendapat-pendapat Modern tentang Filsafat Sejarah*, terj. Dick Hartoko (Jakarta: Gramedia, 1987)

G.Nuchelmans, *Berfikir Secara Kefilsafatan: Bab X, Filsafat Ilmu Pengetahuan Alam,* Dialih bahasakan Oleh Soejono Soemargono, Yogyakarta: Fakultas Filsafat – PPPT UGM, 1982

Harun Hadiwijono, *Konsepsi Manusia dalam Kebatinan Jawa*, Jakarta: Sinar Harapan, 1983

_____, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*, Yogyakarta: Kanisius, 1980

_____, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2* , Yogyakarta: Kanisius, 1980

Hotman Siahaan, *Carok Sebagai Komunitas Masyarakat Pedesaan Madura*, Madura I, Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, 1982

Husein Al-Kaff, *Filsafat Ilmu,* Makalah dalam Kuliah Filsafat Islam di Yayasan Pendidikan Islam Al-Jawad Mesir: Kairo, 1987

I Ketut Wisarja, *Hermeneutika Sebagai Metode Ilmu Kemanusiaan, Perspektif Hermeneutika Wilhelm Dilthey*, Jilid 35, Nomor 3, Surabaya: Jurnal Filsafat, 2003

Iik Arifin Mansurnoor, *Islam in an Indonesian World*. *Ulama of Madura*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1990

Jean Grondin, *Sejarah Hermeneutik dari Plato sampai Gadamer* (Yogyakarta: AR-Ruzz Media, 2007)

John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia*, Jakarta: P.T. Gramedia, 1984

Joko Siswanto, *Metafisika Substansi*, Tesis, Yogyakarta: Fakulatas Filsafat UGM, 1995

_____, *Sistem-sistem Metafisika Barat dari Aristoteles sampai Derrida*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998

_____, *Metafisika Sistematik*, Yogyakarta: Taman Pustaka Kristen, 2004

Josef Bleicher, *Hermeneutika Kontemporer, Hermeneutika sebagai Metode, Filsafat, dan Kritik*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003

K. Bertens, *Filsafat Barat Abad Dalam Abad XX,* Jilid I, Jakarta: Gramedia, 1981

_____, *Panorama Filsafat Modern* Jakarta: Gramedia, 1987

_____, *Ringkasan Sejarah Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1998

Kaelan, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*, Yogyakarta: Paradigma, 2005

Kamus Besar Bahasa Indonesia, Edisi ke-3 – Cetakan 1 Jakarta: Balai Pustaka, 2001

Koento Wibisono S., *Filsafat Ilmu Pengetahuan Dan Aktualitasnya Dalam Upaya Pencapaian Perdamaian Dunia Yang Kita Cita-Citakan*, Yogyakarta: Fakultas Pasca Sarjana UGM, 1984

_____, *Arti Perkembangan Menurut Filsafat Positivisme Auguste Comte*, Cet.Ke-2 Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996

_____, dkk., *Filsafat Ilmu Sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan* Klaten: Intan Pariwara, 1997

_____, *Ilmu Pengetahuan Sebuah Sketsa Umum Mengenai Kelahiran Dan Perkembangannya Sebagai Pengantar Untuk Memahami Filsafat Ilmu*, Makalah

Yogyakarta: Ditjen Dikti Depdikbud – Fakultas Filsafat UGM, 1999

L.O.Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, Diterjemahkan oleh Soejono Soemargono, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992

Latief Wiyata, *Carok*: *Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura*, Yogyakarta: LKiS, 2002

Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif,* Bandung: Remaja Rosdakarya, 1990

Lorens Bagus, *Metafisika*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1991

Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, Terj. Soejono Soemargono, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1992

M. Abdul Halim Sani, *Teori-Teori Sosial; Dari Ilmu Sosial Sekuleristik Menuju Ilmu Sosial Intergralistik*. WordPress.com-weblog. Melalui http://abdulhalimsani.wordpress.com/2007/09/06/teori-teori_sosial;Dari_Ilmu_Sosial_Sekuleristik_Menuju_Ilmu_Sosial_Intergralistik /html[09/06/2007]

M.Sastrapratedja, *Beberapa Aspek Perkembangan Ilmu Pengetahuan*, Makalah, Disampaikan Pada Internship Filsafat Ilmu Pengetahuan, UGM Yogyakarta 2-8 Januari 1997

Maulana Surya Kusumah, Sopan, Hormat, dan Islam: Ciri-ciri Orang Madura, dalam Soegianto, *Kepercayaan*, *Magi*, *dan Tradisi dalam Masyarakat Madura*, Jember: PT Tapal Kuda bekerja sama dengan Pusat Penelitian Budaya Jawa dan Madura, Lembaga Penelitian Universitas Jember,2003

Moh. Tidjani Djauhari, Peran Islam Dalam Pembentukan Etos Masyarakat Madura, dalam Aswab Mahasin dkk. [ed.],

Ruh Islam dalam Budaya Bangsa: *aneka budaya di Jawa*, Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal, 1996

Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan,* Yogyakarta: Belukar, 2004

Mudjia Raharjo, *Dasar-Dasar Hermeneutika antara Intensionalisme dan Gadamerian* (Yogayakarta: AR-Ruzz Media, 2008)

Muhammad Nilam, Perilaku Bisnis Orang Madura Kontemporer, dalam Aswab Mahasin dkk. [ed.], *Ruh Islam dalam Budaya Bangsa*: *aneka budaya di Jawa*, Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal,1996

Murata, Sachiko, *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, Terj., Bandung: Mizan, 1996

Mutmainnah, *Jembatan Suramadu: Respons Ulama terhadap Industrialisasi*, Yogyakarta: LKPSM, 1998

Nafisul Atho' dan Arif Fahrudin (ed.), *Hermeneutika Transendental dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies* (Yogyakarta: IRciSoD, 2003)

Niels Mulder, *Kebatinan dan Sikap Hidup Sehari-Hari Orang Jawa*, Jakarta: Gramedia, 1984

Notonagoro, *Pancasila Secara Ilmiah Populer* Jakarta: Pantjuran Tujuh, 1980

Onong Uchjana Effendy, *Kamus Komunikasi* Bandung: Mandar Maju, 1989

R. C. Solomon dan K. M. Higgins, *Sejarah Filsafat*, terj., Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2002

R. Frondizi, *Pengantar Filsafat Nilai*, terj. Cuk Ananta Wijaya Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001

R. Scruton, *Sejarah Singkat Filsafat Modern dari Descartes sampai Wittgenstein*, terj., Jakarta: PT Pantja Simpati, 1986

Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi*, Terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhammed (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003)

S. de. Jong, *Salah Satu Sikap Hidup Orang Jawa*, Yogyakarta: Kanisius, 1976

Sartini, *Menggali Kearifan Lokal Nusantara Sebuah Kajian Filsafati*, Jurnal Filsafat Jilid 37, Nomor 2, Yogyakarta: Fakultas Filsafat UGM, 2004

Sindung Tjahyadi & Mustafa Anshori, *Petangan dalam Kosmologi Jawa di Tengah Pluralitas Pandangan Dunia*, Jurnal Filsafat, Yogyakarta, Fakultas Filsafat UGM, 1996

Soegeng Hardiyanto, *Metodologi Keilmuan Pengenalan awal sebuah pemahaman*, ringkasan dari berbagai sumber, 2009

Soeparmo, A.H., *Struktur Keilmuan Dan Teori Ilmu Pengetahuan Alam* Surabaya: Penerbit Airlangga University Press, 1984

Soetandyo Wignjosoebroto, *Teori-Teori Sosial Untuk Kajian Hukum*, Handout,Surabaya: Unair, 2008

Sonny Keraf, *Etika Lingkungan*, Jakarta: Penerbit Buku kompas, 2002

Sudarminta, *Filsafat Proses Sebuah Pengantar Sistematik Filsafat Alfred North Whitehead*, Yogyakarta: Kanisius, 1991

_____, *Epistemologi Dasar pengantar filsafat pengetahuan*, Yogyakarta: Kanisius, 2002

Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*, Bandung: Alfabeta, 2006

Suroso, Orang Madura dan Kewiraswastaan, dalam Aswab Mahasin dkk. [ed.], *Ruh Islam dalam Budaya Bangsa*: *aneka budaya di Jawa*, Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal, 1996

Talbot, Michel, 1981, *Mysticism and The New Physics. Beyond Space-Time, Beyond God, To The Ultimate Cosmic Conciusness*

Bantam Books, Inc., New York-U.S., Alih Bahasa oleh Agung Prihantoro, 2002, Mistisisme & Fisika Baru, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002

The Liang Gie, *Filsafat Keindahan* Yogyakarta: Pusat Belajar Ilmu Berguna, 1997

The Liang Gie, *Pengantar Filsafat Ilmu*, Cet. Ke-4 Yogyakarta: Penerbit Liberty, 1999

Titus dkk., *Persoalan-Persoalan Filsafat*, terj. H.M. Rasjidi Jakarta: PT Bulan Bintang, 1984

W. Poespoprodjo, *Interpretasi* (Bandung: Remadja Karya, 1987)

Van Peursen, *Susunan Ilmu Pengetahuan sebuah pengantar filsafat ilmu*, Diterjemahkan oleh J. Drost, Jakarta: Gramedia, 1985

Wiryanto, *Pengantar Ilmu Komunikasi*, Cetakan ke-3 Jakarta: PT.Grasindo-Gramedia Widiasarana Indonesia, 2004.

IAIN MADURA

SINERGITAS
FILSAFAT ILMU
DENGAN KHAZANAH KEARIFAN LOKAL MADURA

Abad 19 merupakan abad yang sangat dipengaruhi oleh filsafat positivisme, dan pengaruh itu terutama sangat terasa di bidang ilmu. Oleh karena itu di dalam sejarah filsafat Barat, orang sering menyatakan bahwa abad ke 19 merupakan "Abad Positivisme", suatu abad yang ditandai oleh peranan yang sangat menentukan dari pikiran-pikiran ilmiah, atau apa yang disebut ilmu modern. Perhatian orang kepada filsafat, lebih ditekankan kepada segi-seginya yang praktis bagi tingkah laku dan perbuatan manusia. Orang tidak lagi memandang penting tentang "dunia yang abstrak"

Dalam perkembangan selanjutnya, Ada dimensi tertentu dari peristiwa sosial, sejarah, atau budaya yang tidak bisa disentuh oleh metode eksak dan kuantitatif. Wilhelm Dilthey mencoba membedakan antara dua bidang ilmu, yaitu Geisteswissenschaften (ilmu humaniora) dan Naturwissenschaften (ilmu kealaman). Bagi Dilthey dua bidang ini menuntut pendekatan dan metode yang berbeda, karena keduanya memiliki obyek pembahasan yang berbeda. Ilmu kealaman berurusan dengan benda-benda fisik, sementara ilmu kemanusiaan berurusan dengan hidup manusia Menelusuri kembali pemikiran Wilhelm Dilthey adalah bagian dari proses penting untuk memahami karakter dasar yang berbeda antara ilmu kealaman dan ilmu kemanusiaan dengan metode hermeneutikanya.

Buku ini akan memakai metafisika substansi yang relasionalistik sebagai objek formal. Dengan demikian menjadi jelas bahwa objek yang bersifat material dan yang dilengkapi dengan macam-macam kualitas, baru menjadi dunia yang sesungguhnya kalau dikenal dan ditafsirkan. Subjek dan objek tidak lagi berdampingan, tetapi saling berkaitan (berelasi) di dalam lingkup cakrawala makna.

cvdutamedia.com @cvdutamedia
5D56DE58 082333061120
redaksi.dutamedia@gmail.com

ISBN 978-602-6346-45-6
9 786026 546456